Die Lehre vom Sündenfall
in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Heinrich Wimmershoff
aus Düsseldorf.

Druck: Buchdruckerei B. Boll, Solingen 1934.

Referent: Prof. Dr. Martin Honecker
Korreferent: Prof. Dr. Georg Stieler
Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1934.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Einleitung: Allgemeines zur philosophischen Sündenfallslehre und zur Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. . . . 5

I. Teil: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings. 7

1. Abschnitt: Der Abfall der Ideen. 7
1. Ansätze der Lehre in der Identitätsphilosophie. . . 7
2. Ausführung der Lehre in der Schrift „Philosophie und Religion". 10

2. Abschnitt: Der Sündenfall als intelligible Tat des Menschen. . 16
1. Die Freiheit als Möglichkeit des Bösen. 16
2. Die Wirklichkeit des Bösen als Schuld. 21

3. Abschnitt: Der Sündenfall des ursprünglichen Menschen. . . 26
1. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen innerhalb der neuen Gesamtansicht Schellings in der letzten Periode. 26
2. Der Fall des ursprünglichen Menschen und die Folgen dieses Falles. 33
3. Wiederherstellung in Mythologie und Offenbarung. 39

Schlußbemerkungen: Die Krisis des romantischen Bewußtseins in der Philosophie Schellings. 44

II. Teil: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Baaders. 46

Vorbemerkungen: Allgemeines zu Baaders philosophischer Bedeutung. 46

1. Abschnitt: Die Theorie von der Schöpfung der Materie. . . . 51

2. Abschnitt: Der Begriff des Bösen und der Erbsünde. 62

3. Abschnitt: Die Erlösungslehre. 68

4. Abschnitt: Die zentrale Stellung des Sündenfalls in der religiösen Philosophie (im Sinne Baaders). 73

III. Teil: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Friedrich Schlegels. 80

Vorbemerkungen: Allgemeines zur philosophischen Entwicklung Fr. Schlegels. 80

1. Abschnitt: Anerkennung des Sündenfalls, besonders in seiner Bedeutung für das Verständnis der Geschichte. . . 83

2. Abschnitt: Die Theorie des Bewußtseins. 92

Schluß: Die Rolle der Sündenfallslehre in der Romantik. . 102

Literatur 103

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543109_0006

Einleitung.

Die Idee vom Sündenfall des ersten Menschen ist ein Wesensstück christlicher Lehre und Theologie. Der erste Mensch gilt als der eine, in dem das ganze Menschengeschlecht repräsentiert ist; Adams Fall bedeutet den Fall aller Menschen und damit die Wurzel aller physischen und moralischen Uebel ihres jetzigen Daseins. Auch von namhaften Philosophen wurde diese Religionslehre vom Sündenfall aus rein philosophischen Gründen anerkannt und in philosophischer Deutung übernommen. Vor kurzem erst war es Max Scheler (Vom Ewigen im Menschen), der die Tatsächlichkeit eines Falles, durch den die Welt in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei, für einen „sicheren, von Offenbarung ganz unabhängigen Vernunftschluß“ [1]) erklärte. Kant, Hegel und Kierkegaard haben die religiöse Vorstellung des Sündenfalles, wie Elis. Löcker-Euler in ihrer Dissertation „Philosophische Deutung von Sündenfall- und Prometheusmythos“ [2]) dargestellt hat, einer philosophischen Interpretation und Auswertung — jeder in der ihm eigentümlichen Weise des Philosophierens — unterzogen.

Die philosophische Sündenfallslehre in den Kreisen der Romantiker ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Warum gerade die Romantik für diese Lehre besonders empfänglich war, wird uns erst im Gang unserer Untersuchung verständlich werden. Als die Vertreter dieser Lehre in der Romantik sind Schelling, Baader und Friedrich Schlegel gewählt worden. Görres mußte ausgeschlossen werden, da darauf bezügliche wichtige Görres-Texte noch nicht veröffentlicht sind.[3])

Schelling ist aus der Mitte seines Philosophierens heraus zur Annahme eines Sündenfalls gedrängt worden. Je mehr er das Prometheusschicksal des Menschen erkannte und die „große Tragödie“ der Geschichte, „die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird“[4]), je mehr er erfaßte, was der Mensch sei, nämlich ein allseitig beengtes und gebundenes und dabei doch von unendlichem Streben erfülltes Wesen, — umsoweniger glaubte er sich noch berechtigt, die Welt und den Menschen im jetzigen Zustand für ursprünglich zu halten. In den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung nimmt Schellings Sündenfallslehre verschiedene Gestalt an, dabei geht er immer eigene Wege, wenn auch seine Lehre von christlichen Gedankengängen — besonders in der letzten Periode — stark bestimmt wird. Diese verschiedenen Gestaltungen der Sündenfallslehre in Schellings philosophischer Entwicklung müssen wir aus dem inneren Wesen und Gesetz seines Philosophierens selbst zu begreifen suchen.

Bei Baader und Friedr. Schlegel handelt es sich schlechthin um eine Uebernahme der Glaubenslehre vom Sündenfall in die „christliche Philosophie“, in der überhaupt die philosophische Vernunft die Welt des vorausgesetzten Glaubens zu durchdringen und deren widerspruchslose Einheit zu erhellen sucht. In dem Glaubenssatz von Sündenfall und Erbsünde wird in ganz betonter Weise die einzige Möglichkeit einer vernünftigen Weltdeutung erblickt. Dabei wird dieser Glaubenssatz sowohl von Baader wie von Friedrich Schlegel in durchaus eigentümlicher und philosophisch fruchtbarer Weise verwertet.

---

[1]) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, S. 494/95.
[2]) Heidelberger philosophische Dissertation 1933.
[3]) Siehe Alois Dempf, Görres spricht zu unserer Zeit, Freiburg, 1933 S. 137 ff.
[4]) Siehe Schellings WW. Abt. I, Bd. 7, S. 480 (Stuttgarter Privatvorles.)

I. Teil.

Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings.

1. Abschnitt.

Der Abfall der Ideen.

1. Ansätze der Lehre in der Identitätsphilosophie.

Das Problem des Sündenfalls, bzw. die Frage nach dem Ursprung des Uebels beschäftigte Schelling schon in seinen frühesten Schriften, so in der Magisterdissertation „Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum“ [1]) und in der Abhandlung über „Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ (1793). [2]) Doch suchte er hier mehr in historisch-kritischer und rationalistischer Weise den dem „Mythos“ vom Sündenfall zugrundeliegenden Wahrheitskern herauszuschälen, den er in der Begierde nach höherer Glückseligkeit, höherer Erkenntnis, höherer Freiheit erblickte, wodurch das Ende des Naturzustandes (des goldenen Zeitalters) bedingt sei. [3])

Erst seine eigene philosophische Entwicklung stellte ihn vor die Notwendigkeit, einen ursprünglichen Sündenfall in seiner ganzen Tatsächlichkeit als die Voraussetzung zur Erklärung dieser Welt anzunehmen. Was ihn zuerst zu dieser Lehre und damit zur Aufstellung eines Dualismus hindrängte, war die innere Struktur des Identitätssystems selbst. Es schien ihm der seit langem gehegte Wunsch in Erfüllung gegangen zu sein, eine „Ethik à la Spinoza“ [4]) zu schaffen, freilich belebt vom Geiste des Idealismus[5]), eine Philosophie aus einem Prinzip und einem Guß, die nicht nur die Ergebnisse seines früheren Philosophierens in eine höhere Einheit zusammenschloß, sondern auch in sich selbst ein System war voll innerer Harmonie und Ruhe, wo Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Und doch mitten in der alles umspannenden Einheit dieser Philosophie meldete sich ein ungelöstes Problem an, das sein Werk wieder in Frage zu stellen drohte, nämlich das Problem der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten.

So stark ist zunächst noch die monistische Tendenz im Denken Schellings, daß er die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, geradezu für den „Grundirrtum“ aller Philosophie erklärt. [6]) Alles ist dem Sein nach absolut ewig und nichts, an sich betrachtet, endlich. Die Dinge als endlich, als verschieden und mannigfaltig betrachten, heißt sie so betrachten, wie sie nicht an sich sind. [7])

---

[1]) Siehe Schellings WW. Abt. I, Bd. 1, S. 3 ff.
[2]) Ebenda S. 43 ff.
[3]) Magisterdissertation S. 17. Vgl. Adolf Allwohn, der Mythos bei Schelling, 1927 (Kantstudien), S. 8 und 23.
[4]) Brief an Hegel vom 6. Jan. 1795 (Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen, Lpz. 1869—70, Bd. 1, S. 74); vgl. Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795), Vorrede WW. Abt. I, Bd. 1, S. 159.
[5]) Auch Spinoza kennt — so bemerkt Schelling — jenes Gleichgewicht des Idealen und Realen, der denkenden und ausgedehnten Kraft, aber nicht ihre Durchdringung und erst recht nicht den Streit dieser Kräfte. Beide sind vereint, aber in einer toten Substanz. Daher der Mangel an Leben und Fortschritt in seinem System. Siehe Schellings WW.: Die Weltalter I, 8, 340; zur Gesch. d. neueren Phil. I, 10, 44.
[6]) Darstellung meines Systems der Philosophie (1801) I, 4, 119.
[7]) Ebd.

Daß wir die Dinge als besondere, mannigfaltige und verschiedene erkennen, ist nur in der Enge unserer endlichen Auffassungsweise begründet. Nur in der erscheinenden Natur wird im Gegensatz zur ewigen Natur, in der sich das Absolute als Reales zur Offenbarung bringt, ohne aufzuhören, das Ideale zu sein, „die besondere Form als besondere erkannt".[8]) Die Erscheinung der Natur als besonderer Einheit kann eben nicht der absolute Erkenntnisakt (natura naturans) selbst sein, sondern ist „die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (natura naturata)."[9]) Unter dem Einfluß Platons wird die Welt des Absoluten als die Welt der Idee gefaßt („Bruno") und die Erscheinungswelt als die „abbildliche", in der sich das wahre Universum, in dem alles eins und ineinander ist, notwendig in eine grenzenlose Zeit ausdehnt,[10]) oder als „Widerschein der Einheit" oder „reflektierte" Welt,[11]) in der nur eine untergeordnete Erkenntnisart, die Reflexion, waltet.[12]) Die absolute Einheit des Unendlichen und Endlichen stellt sich hier als ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung dar[13]), die Einheit beider kann nur entweder im Unendlichen (als Zeit) oder im Endlichen (als Raum) reflektiert werden[14]), und jedes Ding erscheint mit der Differenz des Wesens und der Form und im Gegensatz der Subjektivität und Objektivität.[15]) Kurz: Die endliche Welt in diesem Sinne entsteht erst nach den Gesetzen des Reflexes[16]), und keiner gelangt zur Anschauung der Einheit, der sich nicht von dem Widerschein abwenden kann.[17]) Schelling kommt nicht daran vorbei, daß sich dann diese endliche Welt in bloßen Schein auflöst, und er braucht auch oft tatsächlich sehr starke Ausdrücke für die Nichtrealität dieser Welt, die in Ansehung der göttlichen Natur „überhaupt nichts" ist[18]), „absolute Nichtrealität"[19]), „Nichtigkeit und Nichtwesenheit", „Eitelkeit".[20])

Es ist verständlich, daß sich jetzt die Frage aufdrängen muß: Warum können wir denn nicht alles in der Totalität erblicken? Woher überhaupt das endliche Bewußtsein und die subjektive Betrachtungsweise? Warum „verhüllt" sich das Absolute in ein „Symbol"? Warum erscheint uns die Differenz und nicht die Identität der Dinge als das wahrhaft Wirkliche?[21])

---

[8]) Zusatz zur Einleitung in Ideen zu einer Philos. d. Natur (1802) I, 2, 67: „In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit ein Besonderes, ein Sein, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnisakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondere Form als besondere erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein anderes, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Sein, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt.

[9]) Ebd.

[10]) „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802) I, 4, 251.

[11]) Ebd. 289/90, 298.

[12]) Ebd. 299.

[13]) Fernere Darst. I, 4. 342.

[14]) Ebd. 369.

[15]) Ebd. 386.

[16]) Ebd.

[17]) Bruno I, 4, 301.

[18]) Bruno I, 4, 298, Fernere Darst. I, 4, 385: „Diese Endlichkeit ist nicht nur nicht in der Einheit mit dem Unendlichen, sondern sie ist überhaupt und schlechthin nichts und gehört einzig zur abgebildeten Welt."

[19]) Ebd. 388.

[20]) Ebd. 397.

[21]) Vgl. A. Drews, die Philos. im ersten Drittel d. 19. Jhdts. (Göschen) S. 59 und: Die deutsche Spekulation seit Kant, 1895, Bd. 1, S. 205.

Je mehr das platonische und das plotinische Denken Einfluß auf Schelling gewannen, desto mehr mußte ihm auch klar werden, daß das Problem der Erklärung der endlichen Dinge aus dem Absoluten, mit dem er rang, gerade das Problem der platonischen Ideenlehre war, und um so mehr mußte er sich angeregt fühlen, nach einer ihn befriedigenden Lösung zu suchen. Und tatsächlich äußert sich schon im „Bruno" (1802) der Gedanke an einen Abfall, an eine Absonderung von der Idee, als Grund der endlichen vergänglichen Sinnenwelt.

Hier wird ausdrücklich die Frage nach der „Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen" aufgeworfen, und wie man zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseins und der mit der höchsten Idee zugleich gesetzten „Absonderung und Trennung" gelange[22]), wie jenes mit dem Bewußtsein verknüpfte Heraustreten aus dem Ewigen nicht nur als möglich, sondern als notwendig einzusehen sei.[23]) Es wird behauptet, daß alle Dinge, die in den Ideen, d. h. Formen der Selbstanschauung des Absoluten, sind, durch eben dies ihr Sein in den Ideen auch fähig gemacht sind, für sich selbst, aber nicht für das Ewige sich loszusagen von der absoluten Einheit und zu dem zeitlichen Dasein zu gelangen.[24]) In Ansehung des einzelnen Dings sondere sich Anschauen und Denken ab zum Gegensatz und ziehe in dieser Absonderung die Idee mit in die Zeitlichkeit.[25]) Am deutlichsten wird diese neue Einsicht, indem Schelling unterscheidet zwischen der vorherbestimmten Möglichkeit, für sich zu sein, und der allein in dem sich Losreißenden selbst begründeten Wirklichkeit der — zwar nur ideellen und nicht in Ansehung des Absoluten geschehenden — Absonderung[26]) oder in der Behauptung, daß das Endliche (d. h. das zeitlos Endliche im Absoluten) „an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott" sei.[27])

Freilich kann hier noch von keiner weiteren Ausführung dieser Idee die Rede sein. Es genügt, hier bereits die Ansätze der späteren Lehre festzustellen. Auch in der in demselben Jahre erschienenen Schrift: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie" finden sich hierher gehörige Stellen. So wird gesagt, daß in der absoluten Welt die Möglichkeit auch des Reflexes und der mit ihm zugleich gesetzten Absonderung der sog. wirklichen Welt aus dem Absoluten vorherbestimmt sein muß.[28]) Auch hier wird betont, daß das wahre Sein nur in den Ideen sei, jedes Ding aber, das sich absondere und durch diese Absonderung selbst sich seine Zeit und das zeitliche und empirische Dasein setze, nur für sich selbst und durch sich selbst abgesondert sei.[29]) Nur in der Erscheinungswelt, wo das einzelne aufhört, das Ganze zu sein, die Form etwas für sich sein will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, werden die besonderen, einzelnen

---

[22]) Bruno I, 4, 257.
[23]) Ebd.
[24]) Ebd. 259.
[25]) Ebd. 261.
[26]) Ebd. 282: „Laß auch uns erinnern, wie allem was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu sein vorherbestimmt sei, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins nur in ihm selbst liege und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu sein fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein."
[27]) Ebd. 252.
[28]) Fernere Darst. I. 4, 386.
[29]) Fernere Darst. I. 4, 389.

und bestimmten Einheiten.[30]) Das Ich in der Bedeutung des relativen Idealismus, der nur die eine Seite der Philosophie ist, sei geradezu der kulminierende Punkt der Trennung vom Absoluten, des eigenmächtigen Seins und Handelns.[31])

Schließlich muß noch in diesem Zusammenhang die zwar erst 1804 erschienene, aber doch noch wesentlich der Identitätsphilosophie angehörige Schrift: „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" erwähnt werden. Hier wird die Freiheit, die sich das Individuum als Individuum zuschreibt, für nichtig und als die bloße Tendenz erklärt, selbst absolut zu sein; eine Freiheit, der die Verwickelung mit der endlichen Notwendigkeit als das unmittelbare Verhängnis folgt.[32]) Der Grund der Endlichkeit liegt einzig im „nicht-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer", welches jetzt schlechthin als ein „Abfall, eine defectio von Gott" bezeichnet wird.[33]) Ja sogar ist jetzt von „Sünde" die Rede, die eben darin besteht, daß das,was durch die Idee des All selbst als nichtig gesetzt ist, was in der von der Notwendigkeit, im Absoluten zu sein, getrennten Freiheit, d. h. in der Besonderheit ein vom All abgetrenntes, also nichtiges Leben führt, als Realität ergriffen wird.[34]) Unser Sinnenleben ist der fortwährende Ausdruck „unseres nicht-in-Gott-Seins der Besonderheit nach". Der Welt der Nichtigkeit, der empirischen Notwendigkeit fällt die Seele anheim, indem sie von der absoluten Welt sich trennt.[35]) Die Philosophie soll uns wieder zur Anschauung des Alls und der ewigen Urbilder zurückführen.[36])

Es ergibt sich also die merkwürdige Tatsache, die neuerdings Hermann Zeltner dargestellt hat, daß der „logische Monismus", die Tendenz im Philosophieren Schellings, alles wahre Sein in der einen unterschiedslosen Identität des Absoluten zu begreifen, gerade der „Quellpunkt einer dualistischen Seinsbetrachtung" wird, die alles konkrete, einzelne, individuelle Sein auf einen ursprünglichen Abfall von jener Identität zurückführt.[37]) Indem aber jetzt das Problem des Abfalls in den Mittelpunkt gerückt wird, ist die entscheidende — freilich innerlich begründete und vorbereitete — Wendung in Schellings philosophischer Entwicklung vollzogen und der Weg offen, auf dem seine Philosophie unter dem Einfluß Baaders und Böhmes immer mehr theosophischen Charakter annimmt.

2. Ausführung der Lehre in der Schrift: „Philosophie und Religion".

In der Schrift „Philosophie und Religion" vom Jahre 1804 erklärt Schelling selbst, daß bereits im „Bruno" eine „wirklich vorkommende Auflösung" der Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten zu finden sei.[38]) Jetzt will er den Schleier von der Frage ganz hinweg-

---

[30]) Fernere Darst. I, 4, 394.
[31]) Ebd. 410.
[32]) „Syst. d. gesamten Philos." I, 6, 551.
[33]) Ebd. 552: „Der Grund der Endlichkeit liegt nach unserer Ansicht einzig in einem nicht-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall — eine defectio — von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann."
[34]) Syst. d. gesamten Philos. I, 6, 552.
[35]) Ebd.
[36]) Ebd.
[37]) Hermann Zeltner, Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem, Hdbg. 1931 (in „Beiträge zur Philosophie"), S. 100.
[38]) Er zitiert die bereits angeführte Stelle Bruno I, 4, 282.

heben.[39]) Die Lehre von Gott und der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnis zu Gott, das ist das „gemeinschaftliche Heiligtum" der Philosophie und der Religion.[40]) Diesen Gegenstand der Philosophie zugunsten der Religion absprechen[41]), hieße ihr die einzigen Gegenstände nehmen, „um deren willen allein es wert ist zu philosophieren".[42])

Gleichbedeutend mit der Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge ist ihm die nach dem Ursprung des Uebels und des Bösen. Den „Stachel" dieser Frage wird nur der aus der Seele sich reißen, „der alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht", wodurch allein jenes in seinem wahrhaften Nichtsein erscheint.[43]) Auf andere Weise kann es keine Lösung geben; weder die Emanationslehre, noch der von Schelling als unplatonisch erklärte Timaios mit seiner Lehre vom Demiurgen, noch der persische Dualismus bedeuten eine Erklärung.[44]) Entweder wird Gott zum Urheber des Bösen gemacht oder aber ein Prinzip des Bösen angenommen, das der Absolutheit Gottes widerstreitet. Aus dem Dilemma gibt es nur den einen Ausweg, vom Absoluten zur Sinnenwelt keinen stetigen Uebergang anzunehmen, sondern ihren Ursprung nur in einem Abfall vom Absoluten bzw. Gott, in einem Sündenfall zu suchen.[45])

Es ist auch schon deswegen unmöglich, auf irgendeine positive Art die endlichen Dinge aus dem Absoluten herzuleiten, weil in Gott nur der Grund der Ideen liegt, die immer nur Ideen produzieren.[46]) Wie nämlich das „schlechthin Ideale" im „schlechthin Realen" durch die „Form" des Selbsterkennens als „Gegenbild" objektiv wird[47]), so daß dieses Reale wahrhaft ein „anderes Absolutes" ist[48]), so muß dieses Gegenbild, die „Uridee des Absoluten", auch seinerseits die Macht haben, seine Idealität in Realität umzuwandeln und in besonderen Formen oder Ideen zu objektivieren, die alle wieder ebenso absolut und ewig sind und ebenso nur Absolutes, nur Ideen produzieren.[49]) Angesichts dieser „transzendentalen Theogonie", in der es nur Absolutes gibt, stehen wir wieder vor dem einzig möglichen Ausweg, die endliche Welt aus einem Abfall zu erklären. Das sei auch die wahrhaft platonische Lehre. Nur durch den Abfall vom Urbild werde die Seele in das zeitliche Universum geboren, losgerissen von dem wahren. Darauf beruhe die Lehre im Phaidon von der Läuterung der Seele zur Anschauung des Urbildes.[50])

Wie ist ein solcher Abfall möglich? Weil das Gegenbild des Absoluten als solches selbst absolut sein muß, muß es notwendig Selbständigkeit und

---

[39]) Ph. u. R. I, 6, 28/29.
[40]) Ebd. 16/17.
[41]) Wie Eschenmayer in der Schrift: „Die Philos. in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie" tat, die der unmittelbare Anlaß zu Schellings Ph. u. R. wurde. Vgl. Ph. u. R. I, 6, 18.
[42]) Ph. u. R. I, 6, 16.
[43]) Ebd. 36.
[44]) Ebd. 36/37.
[45]) Ph. u. R. I, 6, 38: „Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar . . . Das Absolute ist das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mitteilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mitteilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen."
[46]) Ebd. 38.
[47]) Ebd. 31.
[48]) Ebd. 34.
[49]) Ebd. 35.
[50]) Ebd. 38/39.

Freiheit haben, d. h. es muß die Möglichkeit haben, „sich in seiner Selbstheit zu ergreifen", obwohl es wahrhaft in sich selbst nur sein kann, sofern es im Absoluten, wahrhaft frei nur, sofern es in der absoluten Notwendigkeit bleibt.[51]) Dem wirklichen Ergreifen der eigenen Selbstheit würde die endliche Notwendigkeit, die die Negation jener absoluten ist, als Verhängnis folgen. Dasselbe gilt von den im Gegenbild begriffenen Ideen.[52]) Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt also in der Freiheit und mittelbar dadurch allerdings im Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig und allein im Abgefallenen selbst[53]) und ist also auf dessen Eigenwillen zurückzuführen, auf eine „Tathandlung", weshalb Fichte recht habe, wenn er das Prinzip des endlichen Bewußtseins nicht in einer „Tatsache", sondern einer „Tathandlung" gesehen, wenn er überhaupt, obgleich unbewußt, das Prinzip des Sündenfalls, nämlich die Ichheit, in der das Fürsichselbstsein des Gegenbildes, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in der höchsten Potenz erscheine, zum Prinzip seiner ganzen Philosophie gemacht habe.[54]) Näherhin ist dieser Abfall nicht erklärbar.[55]) Er ist so ewig (außer aller Zeit) wie die Absolutheit selbst.[56]) In bezug auf das Absolute ist der Abfall außerwesentlich und akzidentell, da sein Grund „nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet" liegt, und das Gefallene hinsichtlich des Absoluten wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist.[57])

Die Folge jenes Abfalls ist das sinnliche Universum.[58]) Die Endlichkeit ist Strafe für den Abfall.[59]) Das abgefallene Sein ist unter die Relationen von Raum und Zeit gestellt, es hat die Möglichkeit seines Seins nicht mehr in sich, sondern außer sich und ist eine sinnliche bedingte Wirklichkeit.[60]) Es herrscht der endlose Kausalnexus der Dinge. Die gefallene Seele, die im Absoluten Idee war, vermag zu ihrer Strafe nurmehr Endliches und Zeitliches zu produzieren.[61]) Was im Absoluten reine natura naturans war, ist jetzt natura naturata, „der allgemeine Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge".[62]) Im übrigen wird immer wieder die Nichtigkeit und Scheinhaftigkeit dieser Welt betont. Der Abfall hat ganz den Charakter eines Sündenfalls. Die Endlichkeit ist sozusagen die Erbsünde, aber nur in dem Sinne, daß irgendein vorgeschichtlicher, bzw. bei Schelling übergeschichtlicher Abfall die Versetzung aus einem ursprünglichen besseren Zustand bedingt, während von dem Abfall eines ersten Menschen, der zugleich das ganze Geschlecht in Sünde stürzt, hier noch keine Rede ist. Die Sonderexistenz des Individuums gilt als schuldhaftes Unrecht. Das erinnert an die alte Lehre des Anaximandros, nach der die mit Unrecht aus dem Unbegrenzten (Ἄπειρον) hervorgetretenen einzelnen und konkreten Dinge durch ihren Untergang, durch die Wieder-

---

[51]) Ph. u. R. I, 6, 39/40.
[52]) Ebd. 40.
[53]) Ebd.
[54]) Ebd. 43; später hat Schelling in der „philos. Einleitung in die Philos. der Mythol." in ähnlichem Zusammenhang dasselbe geäußert, Fichte habe mit jenem rein sich selbst Setzenden „einst einen größeren Griff getan, als er selbst wußte." (II, 1, 420.)
[55]) Ph. u. R. I, 6, 42.
[56]) Ebd. 41.
[57]) Ebd. 42.
[58]) Ph. u. R. I, 6, 41.
[59]) Ebd. 42.
[60]) Ebd. 40.
[61]) Ebd. 52.
[62]) Ebd. 44.

aufgabe ihrer Individualität einander (d. h. das Untergehende dem Fortlebenden) Strafe und Buße zahlen nach der Ordnung der Zeit.[63])

Auch Schelling fordert die Wiederaufgabe der Individualität und bestreitet die individuelle Fortexistenz, sofern diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib denkbar ist.[64]) Es sei darum Mißverstand, „die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen".[65]) Die Verbindung der Seele mit dem Leib ist ja gerade Strafe. Wie Platon sieht auch er den Leib als Kerker und Gefangenschaft der Seele an.

Ebenso ist die Lehre der „Palingenesie"[66]) von Platon übernommen. Die Natur, „dies verworrene Scheinbild gefallener Geister" ist nichts anderes als „das Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit", bis alle Differenz abgelegt, alle Selbstheit geläutert ist[67]) und die Seele unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehren kann.[68]) Die Zukunft der Seele hängt ab von dem Grade der Läuterung, die sie in diesem Leben erreicht, je nach dem sie „in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt oder an noch tiefere Orte verstoßen wird.[69])

Und dennoch — trotz der Aufgabe der Individualität — gibt es ein Fortleben der Seele als Idee im Absoluten, und sogar dann ein höheres Leben der Idee als es ursprünglich war, wie eben jede Versöhnung nach einem Abfall zu einer tieferen Einigung führen muß. Hier wird gerade die positive Betrachtung des Abfalls möglich, der Abfall als Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes erkennbar, sofern die wiederhergestellten Ideen jetzt ihre Absolutheit, die ihnen ehemals von Gott verliehen war, als eine selbsterworbene besitzen.[70])

Von hier aus empfängt erst die Geschichte, die eine „successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes" ist[71]), im Ganzen ihren Sinn. Sie ist „ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet", der erste Teil die Ilias, die „zentrifugale" Periode der Entfernung der Menschheit von Gott[72]) — eine allmähliche Entfernung, im Anfang muß noch ein Zustand der Gottesnähe und ein harmonischerer Zustand der ganzen Natur gewesen sein, an den die Sage vom goldenen Zeitalter erinnert —[73]) bis zum Punkt der äußersten

---

[3]) Vgl. Ueberweg Grundriß d. Gesch. d. Philos., Philos. d. Altertums 12. A. (ed. Praechter) 1926, S. 48 u. Karl Joël, Gesch. d. antiken Philos., Bd. 1, 1921, S. 262/63. Siehe Herm. Diels, d. Fragmente der Vorsokratiker 3 A. [1912. Bd. 1, S. 15] 2,9: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.
(Schelling im Bruno I, 4, 258: Die höchste Einheit ist „der heilige Abgrund, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt." Vgl. Joël S. 260.)

[64]) Ph. u. R. I, 6, 60.

[65]) Ebd. 61.

[66]) Ebd. 62.

[67]) Ebd. 62.

[68]) Ebd. 63.

[69]) Ebd. 62.

[70]) Ph. u. R. I, 6, 63: „Indem Gott, kraft der ewigen Notwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existierende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht."

[71]) Ebd. 57.

[72]) Ebd. 56.

[73]) Ebd. 59.

Gottesferne[74]), der auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten ist, wie im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Zentrum unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm umschlägt.[75]) Damit beginnt die Odyssee, die „zentripetale" Periode der Heimkehr.[76]) Die Ideen, die Geister, mußten von ihrem Zentrum abfallen, damit sie nach ihrer Rückkehr versöhnt in der Indifferenz sein können, ohne sie zu stören.[77]) Gewiß hat Schelling die Unvollkommenheiten der jetzigen Welt, die Furchtbarkeit des Uebels und des Bösen und die Gebrochenheit alles Daseins tief gesehen und im Laufe seiner philosophischen Entwicklung immer ernster genommen, so daß man ihn oft als einen Pessimisten angesprochen hat, — und doch ließ er dem Bösen nie das letzte Wort, sondern begriff es lediglich als Mittel zum Zweck einer Versöhnung und um so herrlicheren Offenbarung des Guten, die das Ziel und Ende alles Geschehens ist. Aus jenen Aeußerungen über den Sinn der Geschichte, in denen der Abfall in einer vermittelnden Rolle auftritt, spricht geradezu der christliche Gedanke der „felix culpa", — so unchristlich auch diese Abfalls- und Heilslehre, in der noch kein Christus als Träger des Versöhnungsprozesses auftritt, sonst sein mag.

Wenn wir noch einmal einen Blick zurückwerfen wollen auf den Zentralpunkt dieser Lehre, nämlich daß die Individuation, die Absonderung zur Einzelexistenz, die Ursünde ist, so sind die kritischen Erörterungen Eduard von Hartmanns[78]) von Interesse, der in dieser Lehre Schellings einen mißglückten Versuch zur Lösung des Individuationsproblems feststellt. Er sieht das Charakteristische dieser Lösung in der Einführung des Willens, der die Voraussetzung jenes Abfalls vom Absoluten ist und das Ergreifen der Selbstheit vollzieht, als eines zweiten Prinzips neben der Idee. Der Erhebung müßten also bereits Sonderwillen vorausgegangen sein und soviel Eigenwillen, — also metaphysische praeexistierende Sonderwesen, — vorausgesetzt werden, als Individuen sind. So müsse das eigentliche metaphysische Individuum schon im voraus gegeben sein, das mit der Willenserhebung sich zwar aktualisiere, aber nicht erst setze oder schaffe. Damit wäre aber das Individuationsproblem nicht gelöst, sondern nur verschoben. E. v. Hartmann lehnt überhaupt den Versuch Schellings als solchen ab, da er ihn in der abstrakt monistischen Voraussetzung begründet sieht, als ob jede Beziehung zur Vielheit und Endlichkeit etwas des Absoluten Unwürdiges sei.[79])

Die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieser Lehre Schellings vom Abfall der Ideen wird besonders aus einer Aeußerung Franz von Baaders ersichtlich. Er verwirft es, daß sowohl von Schelling wie von Hegel zwar der Zwiespalt in der Natur anerkannt, aber dessen Erklärung in der durch den Abfall entstandenen Endlichkeit selbst gesucht wird.[80]) Immer wieder rügt er in seinen Schriften und Aufsätzen, daß von den neueren Denkern, den Naturphilosophen, Schelling insbesondere und Hegel wie einst von den Gnostikern die Schöpfung als ein „Abfall der göttlichen Idee von sich selbst" vorgestellt werde. Zum Beleg dieser Behauptung führt er einmal eine Stelle aus Hegels Enzyklopädie an, die er so zitiert:[81]) „Mit Recht ist die Natur (das Geschöpf) überhaupt als der Abfall der Idee von

---

[74]) Ph. u. R. I, 6, 57.
[75]) Ebd. 42.
[76]) Ebd. 52.
[77]) Ebd. 52.
[78]) E. von Hartmann: Schellings philos. System, 1897, S. 199.
[79]) E. v. Hartmann: Ebd. S. 203.
[80]) Vgl. Franz Hoffmann, Fr. v. Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling (Philos, Schriften, Erlangen 1868) Bd. 1, S. 77.
[81]) Baaders WW., Bd. 1, S. 206 (Vorlesungen über religiöse Philos. im Gegensatz der irreligiösen älterer und neuerer Zeit, 1826/27).

sich selbst (durch Schelling) bestimmt worden, weil sie in dem Elemente der Aeußerlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich habe."[82]) Baader findet also die Abfall-Lehre Schellings im Hegelschen System wieder, und zwar an der Stelle[83]),wo sich die absolute Idee entschließt, sich in Natur zu entäußern, sich darin in die Unangemessenheit zu sich selbst zu setzen, in die Besonderheit einzuführen, um durch die Vermittlung dieser Entäußerung stufenweise in sich zurückzukehren. Die tatsächliche Aehnlichkeit der Schellingschen und Hegelschen Auffassung in diesem Punkte wird an folgender Stelle aus den Vorlesungen Hegels über „Philosophie der Religion"[84]) ganz offensichtlich: „Die absolute, ewige Idee ist aber erstens an und für sich: Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt; zweitens, daß Gott die Welt erschafft, daß er die Trennung setzt. Da erschafft er teils die Natur, teils den endlichen Geist. Dieses Erschaffen, dies Anderssein nämlich spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, in die physische Natur und in den endlichen Geist. Dies so Geschaffene ist zunächst so ein Anderes, gesetzt außer Gott: Gott ist aber wesentlich dies das Fremde, das Besondere, das von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen, diesen Abfall, wie die Idee sich dirimiert hat, abgefallen ist von sich selbst, zu seiner Wahrheit zurückzubringen. Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung. Das Dritte ist, daß durch diesen Prozeß der Versöhnung der Geist das, was er von sich in seiner Diremtion, in seinem Urteil unterschieden hat, mit sich versöhnt hat und so der heilige Geist, der Geist seiner Gemeinde ist." Eine solche Aehnlichkeit ist ja auch nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß Schelling zu dieser Zeit überhaupt von großem Einfluß auf Hegel war, ja daß Hegel die Grundidee seines Systems Schelling verdankt.

Zwar hat Schelling bereits in diesem Stadium den Standpunkt seines von Hegel aufgegriffenen, ausgebauten und zugleich überwundenen Panlogismus verlassen. Auch ist ja jetzt, wie wir sahen, schon wenigstens andeutungsweise neben das Prinzip der Idee das des Willens getreten und damit ein irrationales Moment in Schellings Philosophie, das man das Schopenhauersche neben dem Hegelschen genannt hat.[85]) So bahnt sich im Wesentlichen schon die Freiheitslehre und überhaupt die kommende positive Philosophie an. Daß dem Problem der Freiheit — freilich in wesentlich anderer Sicht als ehemals unter dem Einfluß des Fichteschen Idealismus — sowie dem Problem der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes

---

[82]) Die Stelle lautet im Zusammenhang nach der Ausgabe von Lasson (Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, Lpz. 1911) S. 208: „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist."

[83]) Ebd. S. 205: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie . . . in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen."

[84]) Siehe Hegel, Philos. d. Rel. III. Teil, ed. Lasson, Lpz. 1929, S. 30. — Vgl. Baaders WW. Bd. 13, S. 209 Anm. d. Hg.

[85]) Vgl. E. v. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, 1869. — Indem E. v. Hartmann Schelling als Einheit von Hegel und Schopenhauer faßt, hat er wohl das tiefste Wesen der ganzen philos. Idee und Entwicklung Schellings getroffen.

wegen des Bösen, bereits hier ein großes Interesse zugewandt ist, dürfte aus obiger Darstellung klar geworden sein. Dies aber sind die Hauptprobleme der unmittelbar folgenden Periode in Schellings philosophischer Entwicklung, der Freiheitslehre.

2. Abschnitt.

Der Sündenfall als intelligible Tat des Menschen.

1. Die Freiheit als Möglichkeit des Bösen.

Das ethische Problem der Freiheit als eines Vermögens zum Bösen und das religiöse Problem der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen, sind das Thema der „philos. Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809). Aus demselben Stadium der philos. Entwicklung Schellings sind noch besonders die „Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) und die fragmentarischen „Weltalter"[1]) zu erwähnen, wenn auch diese Schriften, zumal die Weltalter, bereits deutlich die Grundzüge des späteren Systems der positiven Philosophie erkennen lassen.[2]) Es ist überhaupt diese Periode ihrer Eigenart nach eine Uebergangsperiode.

Handelt es sich darum, das Problem der Freiheit philosophisch zu durchdringen, so ist nach Schelling zunächst festzustellen, daß keineswegs, wie Jacobi meint, jeder derartige Versuch in einem System der Notwendigkeit und des Fatalismus (Spinozismus) enden muß.[3]) Daß Spinozas Pantheismus Fatalismus ist, liegt nicht darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind.[4]) Und so ist es gerade der Idealismus, der der Freiheit ihr Recht werden ließ.[5]) Doch ist eine Kernfrage noch nicht gelöst — gerade hier wird die neue Sicht des Freiheitsproblems in Schellings Philosophieren deutlich — nämlich die nach dem Wesen der menschlichen Freiheit als eines „Vermögens des Guten und des Bösen"[6]) oder auch schlechthin — denn das ist der eigentliche Kern der Untersuchung — als eines Vermögens zum Bösen. Zunächst ist die Frage nach der Möglichkeit des Bösen zu stellen.

Sie erhält ihre Auflösung innerhalb einer neuen philosophischen Grundansicht, die auf den Einfluß Franz v. Baaders, mit dem Schelling seit 1806 in persönlichen Verkehr trat, und des durch ihn angeregten Böhmestudiums zurückzuführen ist.[7]) Böhmes und Baaders Lehre ist aus der Freiheitsschrift überaus deutlich erkennbar. So wendet sich Schelling jetzt dem theistischen Standpunkt zu, wenn auch nicht gerade entschieden, insofern er vielmehr eine Vermittlung mit dem pantheistischen oder

---

[1]) Das in den WW. Veröffentlichte ist die vollständigste Ueberarbeitung, wahrsch. aus d. Jahren 1814 oder 1815. Eine Anzahl Bogen waren schon Ende 1811 und wieder 1813 gedruckt worden. (Vgl. Vorwort d. Hg. zum 8. Bde.).

[2]) In beiden Schriften ist schon der Keim der späteren Potenzenlehre enthalten. In den „Weltaltern" finden sich wesentliche Begriffe des positiven Systems wie der Begriff der „rotatorischen Bewegung" vor dem wirklichen Dasein (I, 8, 229 ff.) oder Gott als der „Ueberseiende" (ebd. 238).

[3]) Freiheitsschrift I, 7, 338.

[4]) Ebd. 349.

[5]) Ebd. 350.

[6]) Freiheitsschrift I, 7, 352.

[7]) Siehe F. Hoffmann, Frz. v. Baader in seinem Verhältnis zu Hegel u. Schelling S. 128. — Hoffmann hat ein für allemal den Irrtum aus der Welt geschafft, daß Baader ein Schüler Schellings sei.

naturalistischen anstrebt, was ihm Baader zum Vorwurf macht, indem er sagt, daß Gott ebensowenig eines historischen Kursus bedürfe, um fertig zu werden, wie eines logischen.[8]) Auch erscheint jetzt der Böhmesche, von Baader übernommene Begriff der Natur in Gott, die zwar wiederum nicht frei von pantheistischen Vorstellungen gefaßt wird, sofern nämlich deren Explizierung als Weltschöpfung nach Schelling erst die Voraussetzung zur aktuellen Existenz des Geistes darstellt, was übrigens nicht wenig zur Mißdeutung der Böhmeschen Lehre beigetragen hat.[9]) Ueberdies begegnen wir überall Baaderschen und Böhmeschen Ausdrücken und Motiven wie: „Idea“[10]), „Selbstlauter und Mitlauter“[11]), „Temperatur und Distemperatur“[12]), „Rapport der Schöpfung mit Gott“[13]), die „Angst“ alles Lebens[14]), „Imagination“[15]), „Ungrund“[16]), „Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes“[17]) u. a. Vor allem aber ist Schelling in seinem Begriff des Bösen von Baader abhängig, weswegen er sich sogar ausdrücklich auf Baader beruft.[18]) Ueberhaupt mußte Schellings Bemühung um das Problem vom Ursprung des Bösen und um alle damit zusammenhängenden Fragen, vor allem das Theodizeeproblem, auch insofern von Baader aufs kräftigste unterstützt werden, als dieser ihm die Gedankenwelt der christlichen Mystik, für die Schelling schon durch seine Vorliebe für Platon und Plotin besonders empfänglich war, tiefer erschloß.

Wir haben zunächst die neue Grundansicht Schellings kurz zu entwickeln, um seine Antwort auf die Frage nach der Freiheit als Möglichkeit des Bösen zu verstehen. Unüberwindliche Schwierigkeiten für die Erklärung des Bösen sieht er in allen Versuchen, die irgendwie einen Zusammenhang der Welt mit Gott selbst annehmen.[19]) Will man nicht dem Dualismus eines guten und bösen Prinzips verfallen, so bleibt nur die Notwendigkeit der Unterscheidung in Gott zwischen dem Existierenden und dem Grund der Existenz oder der Natur in Gott, die ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen ist, wobei alle Zeitvorstellung ausgeschlossen werden muß.[20]) In diesem haben die Dinge ihren Grund[21]) und hat das Böse seine Wurzel; da es nur in einer Willenserhebung begründet sein kann, ist jener Grund ein Urwille[22]), obwohl allerdings der Grund nicht unmittelbar das Böse selbst erregt, sondern nur das mögliche Prinzip des Bösen.[23])

Vor allem Grund und vor allem Existierenden, also vor aller Dualität ist ein Wesen als „Urgrund“ oder „Ungrund“ anzunehmen, das die „absolute Indifferenz“ ist.[24]) Aus der Indifferenz bricht erst die Dualität

---

[8]) WW. Bd. 9, S. 103 Anm. (IV. Heft der spekultativen Dogmatik, 1836).
[9]) Vgl. Einl. d. Hg. zum 3. Bd. d. WW. Baaders S. XXVI/XXVII.
[10]) Freih. I, 7, 362.
[11]) Ebd. 363.
[12]) Ebd. 370.
[13]) Ebd. 380.
[14]) Ebd. 381.
[15]) Ebd. 390.
[16]) Ebd. 406.
[17]) Ebd. 414.
[18]) Ebd. 366.
[19]) Ebd. 353/55.
[20]) Ebd. 358/359: „Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist.“
[21]) Ebd. 359: „Die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst nicht Er selbst, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.“
[22]) Ebd. 359, 369.
[23]) Ebd. 401.
[24]) Ebd. 406.

hervor, indem sich das schlechthin Absolute (Ungrund) scheidet[25]) in die beiden Prinzipien des Grundes und der Existenz, des Willens und des Verstandes, des Idealen und des Realen, die es im unbewußten Zustande zwar in sich hatte, aber ohne sich als das eine oder das andere zu setzen, d. h. sich in dem einen oder anderen zu erkennen.[26]) Die Scheidung in Gott geschieht nur, damit die zwei, die im Urgrunde nicht zugleich sein konnten, im Geiste als absoluter Identität eins werden.[27]) Es kehrt hier wieder, was schon in der Identitätslehre ausgesprochen wurde, daß die absolute Identität unter der Form der Subjekt-Objektivität nicht actu ist, wenn nicht quantitative Differenz gesetzt ist[28]), also Differenzierung als Voraussetzung der Aktualität des Absoluten![29]) Zwar gelangt Gott zunächst in der entsprechend der „Sehnsucht" oder dem dunklen Offenbarungsdrang des Grundes[30]) sich erzeugenden „reflexiven Vorstellung" seiner selbst (Verstand oder „Wort" der Sehnsucht), absolut betrachtet, obgleich nur in ihm selbst, zu einer ersten Verwirklichung, in der er sich im Ebenbilde erblickt, und die der im Anfange bei Gott seiende und „der in Gott gezeugte Gott selbst" ist.[31]) Doch genügt diese bloß ideale Verwirklichung nicht zur vollendeten Bewußtwerdung und persönlichen aktuellen Existenz. Auf Veranlassung des ewigen Geistes[32]) bringen Verstand und dunkler Wille zusammen die Welt hervor — hier die Einheit des Hegelschen und Schopenhauerschen Prinzips! — und zwar durch Scheidung der im Grunde verschlossenen Kräfte[33]), durch die auch erst die Zeit entsteht.[34]) Der Weltprozeß ist somit „ein Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes".[35]) Durch den Kampf beider Prinzipien und die endliche Unterwerfung des Willens unter den Verstand, des Prinzips des Egoismus unter das der Liebe[36]) gelangt Gott zur vollen Bewußtwerdung, Personalität und aktuellen Existenz.[37]) Die Weltentwicklung liegt zwischen Gott als A und O, als deus implicitus und deus explicitus.[38]) Gott ist so lebendig, daß in ihm neben dem Sein auch ein ewiges Werden ist.[39])

Die Scheidung der im Grunde verschlossenen Kräfte vollzieht sich aber nicht ohne Widerstand des Grundes und darum nicht mit einem Male. Vielmehr werden immer höhere Scheidungen notwendig.[40]) Angst ist die

---

[25]) Freih. I, 7, 407.
[26]) Stuttg. Privatvorl. I, 7, 434.
[27]) Freih. I, 7, 408: „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz."
[28]) Darst. m. Syst. I, 4, 128/29.
[29]) Vgl. Nicolai Hartmann, Philos. d. deutschen Idealism. 1923, Bd. 1, S. 162.
[30]) Freih. I, 7, 359: „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären."
[31]) Ebd. 361.
[32]) Ebd. 361: „Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird."
[33]) Ebd. 361.
[34]) St. Priv. I, 7, 430; ein Anfang der Zeit, nicht in der Zeit (ebd.)
[35]) Ebd. 433.
[36]) Ebd. 439.
[37]) Freih. I, 7, 408.
[38]) Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen Jacobis (1812) I, 8, 21.
[39]) St. Priv. I, 7, 432.
[40]) Ebd. 362.

Grundempfindung alles Lebendigen, und alles Leben ist in Streit empfangen und geboren.[41]) Die stufenartige Weltentwicklung (Potenzenreihe) bleibt auch der jetzigen Lehre wesentlich, wie sie überhaupt das Eigentümlichste und Beständigste der Schellingschen Philosophie in allen Stadien ihrer Entwicklung bildet. An dieser Stelle bekommt die Naturphilosophie ihren neuen Platz und wird ganz aufgenommen in die Theosophie.[42]) Der widerstrebende Wille wird nun Prinzip des Eigenwillens der Kreatur, des Partikularwillens oder der Individualität. Der Eigenwille wurzelt also wieder im realen Prinzip. Der Verstand dagegen tritt als „Universalwille" dem individuellen Wollen gegenüber, um es sich zu unterwerfen.[43]) So besteht ein fortwährender Kampf zwischen dem dunklen und dem lichten Prinzip. Wie bei Heraklit ist auch hier der Streit der Vater und König aller Dinge. „Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen. Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes."[44]) Die Einheit kann nur im Streit offenbar werden.[45])

Während in der untermenschlichen Welt der Individualwille dem Universalwillen vollständig unterworfen ist, ist der Mensch, der als Geist und Persönlichkeit, d. h. „zum Geist erhobene Selbstheit"[46]), einen Höhepunkt der Offenbarung Gottes darstellt, des Bösen, d. h. der Erhebung und Empörung gegen den Universalwillen fähig. Der Mensch könnte nämlich nicht die Offenbarung des göttlichen Geistes sein, wenn seine Identität ebenso unzertrennlich wäre wie die göttliche. „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen."[47]) Die Möglichkeit und Freiheit des Bösen erklärt sich also allein daraus, daß der Mensch auf jenen Gipfel gestellt ist, „wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat", daß das Band der Prinzipien in ihm kein notwendiges, sondern freies ist, daß er am Scheidepunkt steht.[48])

Damit haben wir bereits den neuen Begriff des Bösen als der Erhebung des Eigenwillens — nicht der Eigenwille selbst ist schon das Böse —, der Umkehrung des richtigen Verhältnisses der Prinzipien kennen gelernt.[49]) Zwar fanden wir auch in der Schrift „Philosophie und Religion" schon das Böse in dem Ergreifen der Selbstheit, in dem Eigenwillen, selbst das Absolute zu sein, begründet[50]), aber doch ist erst jetzt unter Einfluß Baaders der Begriff des Bösen in diesem Sinne ausdrücklich formuliert[51])

---

[41]) Weltalter I, 8, 322.
[42]) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Bd. VII, 1902, S. 643.
[43]) Freih. I, 7, 363.
[44]) Weltalter I, 8, 321.
[45]) Freih. I, 7, 373.
[46]) Ebd. 364.
[47]) Ebd. 364.
[48]) Freih. I, 7, 374.
[49]) Freih. I, 7, 365/66.
[50]) Hier wird als an einem Beispiel klar, daß die Wendung im Philosophieren Schellings innerlich vorbereitet war. Darum ist wohl Fr. Hoffmann beizustimmen, wenn er sagt, Schelling hätte sich auch ohne den tatsächlichen Einfluß eines Baader und Böhme zum Theismus erhoben, da er von Innen her dazu drängte. (Verhältnis zu Hegel und Schelling, S. 142.)
[51]) Fr. I, 7, 366/67 Anm.: „Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit erläutert." (Vgl. Baaders WW. Bd. 3, „Ueber Starres u. Fließendes", 1808, S. 275/76. Anm. u. Bd. 1: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne." 1807, S. 38.)

und in eine ganz anders geartete philosophische Gesamtansicht eingebaut. Denken wir nur daran, daß jetzt nicht mehr das Endliche selbst erst aus dem Abfall erklärt wird, sondern aus der Scheidung der Kräfte im Grunde, daß das Endliche an sich nicht mehr das Merkmal des Bösen trägt, weshalb auch keine Veranlassung mehr besteht, die endliche Welt als Nicht-Realität zu bezeichnen und ihr alles wahre Sein abzusprechen. Schelling sagt selbst einmal: „Wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei“[52]) und in der Anmerkung zu dieser Stelle: „Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend sein. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit.“

Interessant ist es, diesen Begriff des Bösen mit demjenigen zu vergleichen, den Schelling innerhalb der Identitätsphilosophie noch in dem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) vertreten hat. Hier wird mit Spinoza und Leibniz das Böse nur in einem geringeren Grade von Vollkommenheit gesehen, „absolut betrachtet ist nichts unvollkommen, sondern nur in Vergleichung.“[53]) Jetzt dagegen wird das Böse zwar als das entschiedenste Nichtwesen von einer Seite betrachtet, das an sich niemals zur Verwirklichung gelangen kann[54]), das nie ist, aber immer sein will und dem verzehrenden Hunger der Selbstsucht verfällt[55]), das aber doch eine „schreckliche Realität“ hat.[56]) Nicht in bloßer Privation besteht es, sondern in aktivem Gegensatz.

Wie wir schon mehrmals sahen, daß Schelling den neuen Standpunkt nicht bis zur letzten Konsequenz ergreift, sondern vermitteln will, so sehen wir ihn wieder von dem Baaderschen Standpunkt insofern abweichen, als er die Möglichkeit des Bösen — wenn er auch die Wirklichkeit allein in der Kreatur entspringen läßt — doch als zur Offenbarung Gottes notwendig annimmt. Wie löst er nun das Problem der Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen? Zunächst scheint ihm schon viel gewonnen zu sein durch die Unterscheidung in Gott von dem Grund der Existenz und dem Existierenden, so daß also die Möglichkeit des Bösen lediglich — wenn auch nicht unmittelbar — auf den Grund zurückgeführt werden kann. Da aber doch der Grund von Gott letztlich nicht zu trennen ist, müssen noch andere Mittel und Wege zur Lösung des Problems gesucht werden.

Die Tat der Selbstoffenbarung Gottes ist auch in dem Sinne frei gewesen, daß alle ihre Folgen in Gott vorhergesehen wurden, und zwar in jener reflexiven Vorstellung, in der er sich schon ideal verwirklicht.[57]) Gott hat also auch das Böse vorhergesehen und dennoch sich zur Selbstoffenbarung entschlossen. Wollte nämlich die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, da der Grund wirken muß, damit die Liebe sein könne.[58]) Wollte Gott auf seine Selbstoffenbarung verzichten, so würde er den Grund seiner Existenz und damit

---

[52]) Freih. I, 7, 370.
[53]) a. a. O. I, 6, 546.
[54]) Freih. I, 7, 381.
[55]) Ebd. 390. Baaders und Böhmes Lehre von der tantalischen Qual der Selbstsucht! — Von dem Verhältnis der Schellingschen und Baaderschen Lehre im einzelnen wird im II. Teil ausführlicher die Rede sein. Im allgemeinen gilt, daß, wo auf solche Aehnlichkeiten hingewiesen wird, nicht immer unbedingt schon literarische Abhängigkeit anzunehmen ist; sie erklären sich leicht aus derselben Quelle (Böhme), aus der beide Denker schöpften.
[56]) St. Priv. I, 7, 437, 438; Weltalter I, 8, 267.
[57]) Freih. I, 7, 396, vgl. 361.
[58]) Ebd. 375.

seine eigene Persönlichkeit aufheben.[59]) „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein"[60]) oder „damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein".[61])

Der Grund muß als Wille zur Offenbarung die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen, weil Gott als Einheit und Geist der Liebe nur offenbar werden kann, wenn ein widerstrebender Eigenwille vorhanden ist.[62]) Schelling geht sogar so weit, eine vom Willen des Grundes ausgehende Sollizitation zum Bösen anzunehmen[63]), ohne daß darum dieser selbst böse wäre[64]), zumal er ja auch nur das mögliche Prinzip des Bösen, das selbst nur in der Kreatur entstehen kann, erregt.[65]) So muß an den Menschen, der am Scheidepunkte steht, eine Versuchung zum Bösen herangetragen werden, denn er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, „weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann.[66]) Es wird sogar einmal von einem „fast notwendigen Versuch" des Menschen, in die Peripherie herauszutreten, gesprochen, sofern das Zentrum für jeden besonderen Willen ein verzehrendes Feuer ist.[67]) Umso mehr ist es in Frage zu stellen, ob Schelling das Problem der Theodicee wirklich gelöst hat, da das Böse mit der Selbstoffenbarung Gottes — wenn auch nur in dienender Funktion — nicht nur der Möglichkeit nach notwendig, sondern auch der Wirklichkeit nach fast unvermeidlich mitgegeben ist.

2. Die Wirklichkeit des Bösen als Schuld.

Entsprechend jener Unvermeidlichkeit sieht Schelling auch das Böse nicht nur im einzelnen Menschen wirklich werden, sondern als eine universelle Wirklichkeit, „als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip" aus der Schöpfung hervorbrechen.[68]) Schelling ist tief von der Radikalität des Bösen überzeugt.[69])

Mag auch das Böse fast unvermeidlich sein, dessen Wirklichkeit als eine Empörung gegen den Universalwillen soll doch allein dem frei der Versuchung des Grundes nachgebenden Willen der Kreatur entspringen. Der Mensch ist voll verantwortlich für das Böse. Die Wirklichkeit des Bösen ist seine Schuld[70]), wie ja auch in der ersten Abfall-Lehre die

[59]) Freih. I, 7, 403.
[60]) Ebd. 403.
[61]) Freih. I, 7, 402.
[62]) Ebd. 375.
[63]) Ebd. 374.
[64]) Ebd. 375.
[65]) Ebd. 401.
[66]) Baaders und Böhmes Lehre von der Notwendigkeit der Versuchung zur „Fixation" des „labil erschaffenen Menschen"!
[67]) Ebd. 381: „Die Angst des Lebens selbst (Böhme!) treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden."
[68]) Freih. I, 7, 373.
[69]) Ebd. 388: Das ursprüngliche Böse, „das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat . . ."
[70]) Ebd. 382: „Das Böse bleibt immer die eigene Wahl des Menschen. Das Böse als solches kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld."

Wirklichkeit des Abfalls von der Idee dem Abgefallenen selbst zugesprochen wurde. Wir haben die eigenartige Tatsache zu erklären, daß zwar jeder Mensch um die Notwendigkeit seiner Handlungen weiß, daß er nicht zufällig oder willkürlich gut oder böse ist, daß er dennoch seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut.[71]) Man weiß, daß es unmöglich war, anders zu handeln und ist sich doch seiner Schuld bewußt. Wie ist dies zu erklären?

Mit Kant sieht Schelling die Freiheit im Gebiete des Intelligiblen außer allem Kausalzusammenhang und außer oder über aller Zeit. Sie ist hier — wie ihr Begriff es verlangt — durch nichts Vorhergehendes bestimmbar.[72]) Dem Wesen der Freiheit gemäß als einer „inneren, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellenden Notwendigkeit“[73]) folgt hier die Handlung nur den Gesetzen oder der Notwendigkeit des eigenen Wesens.[74])

Wie Kant[75]) zur Erklärung des radikalen Bösen in der menschlichen Natur in Bezug auf die Aufrechterhaltung des Freiheitsbegriffs auf eine intelligible Tat zurückgreift, so glaubt auch Schelling, daß sich jeder Mensch in einer solchen intelligiblen ewigen Tat frei in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen hat, so daß er „mit dem anhängenden finsteren Prinzip“ geboren wird.[76]) Daß wir dem Menschen das Böse trotz dem unwiderstehlichen Hang dazu als Schuld anrechnen, weise unbedingt auf eine solche Tat hin, die selbst nicht der Zeit angehörig, ihr auch nicht vorhergehend, sondern unergriffen von ihr hindurchgehend, das Leben in der Zeit bestimmt[77]), so daß der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, sich in dieser intelligiblen Tat frei in bestimmter Gestalt ergriffen hat und als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren wird.[78])

Eine Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, daß dann die Möglichkeit der Besserung des Menschen aufgehoben ist; aber auch daß der Mensch sich bessert oder nicht, ist eben in jener intelligiblen Tat mitbestimmt.[79]) So allein löst sich für Schelling die Frage der Prädestination[80]), sofern eben der Mensch sich in der intelligiblen Tat selbst prädestiniert.

Nach der allgemeinen Erregung des Bösen in der Schöpfung durch „Reaktion des Grundes zur Offenbarung“ hat sich also der Mensch in der intelligiblen Tat zum Bösen bestimmt. Der hier notwendig erscheinende Hang zum Bösen ist seinem Ursprung nach eigene Tat jedes Menschen und darum ursprüngliche Sünde.[81]) Mythisch wird der Zustand der ursprünglichen Unentschiedenheit als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und Seligkeit, als goldenes Zeitalter gefaßt.[82])

Der Sündenfall vollzieht sich also im Reiche des Intelligiblen über aller Zeit. Von einer Erbsünde im eigentlichen Sinne als einem geschlecht-

---

[71]) Freih. I, 7, 386.
[72]) Freih. I, 7, 383.
[73]) Ebd.
[74]) Ebd. 384.
[75]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1. Hauptstück: Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur.
[76]) Fr. I, 7, 388.
[77]) Ebd. 385: „Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat.“
[78]) Freih. I, 7, 387.
[79]) Ebd. 389.
[80]) Ebd. 387.
[81]) Ebd. 388.
[82]) Ebd. 385, 379.

lich fortgepflanzten peccatum naturae infolge der Sünde des einen Stammvaters kann hier ebensowenig wie bei dem Abfall der Ideen die Rede sein; nur darin ist eine Beziehung zur christlichen Auffassung zu finden, daß überhaupt ein vor- bzw. übergeschichtlicher Sündenfall angenommen wird, in dessen Folge der Mensch hier sich mit dem Hang zum Bösen behaftet findet. Auch bemerkt Schelling, daß jene Sünde eine „unleugbare, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzte Unordnung der Kräfte" im Gefolge hat.[83])

Die Manifestation Gottes in der Natur erfüllte sich im Menschen, der das Ziel der Natur war, die Verklärung der dunklen Welt in das Licht des Bewußtseins; jetzt beginnt das Reich des Menschen in der Geschichte, die der Natur gegenüber die höhere Offenbarung Gottes ist. Ziel der Geschichte ist die Ueberwindung des Bösen durch die Liebe.[84])

In den Stuttgarter Privatvorlesungen schildert Schelling eingehend Natur und Menschheit im gefallenen Zustand. Da der Mensch der Einheitspunkt der Natur ist[85]), hatte diese durch seinen Fall ihren Einheitspunkt verloren und war genötigt, sich selber einen solchen zu suchen und eine von der geistigen unabhängige Welt zu sein.[86]) Beweis für einen solchen tatsächlich geschehenen Rückfall der Natur ist ihre jetzige Gestalt in der „verwischten Gesetzmäßigkeit", unter der Macht des Zufalls und des Todes und in ihrer Unruhe, abgesehen von dem bösen Zustand der moralischen Welt.[87]) Daß das Streben der Natur nach einem eigenen Einheitspunkt ein eitles Streben ist, daß sie keine organische Einheit erreicht, zeigt der Anorganismus, der auch ein zum Seienden erigiertes Nichtseiendes ist.[88]) Von der Natur läßt sich also mit Paulus sagen, daß sie nach der Erlösung seufzt.[89])

Wie die Natur hat ebenso die Menschheit ihren wahren Einheitspunkt, nämlich Gott, verloren, der allein die Einheit freier Wesen sein kann.[90]) Wie die Natur vergebens sich um diesen Punkt bemüht, so auch die Menschheit. Was sie findet, ist eine physiche Einheit[91]), der sie sich unterwerfen muß, der Staat. „Der Staat ist daher, um es geradeheraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluches."[92]) Alle Staaten seien nur Versuche, organische Ganze zu werden, ohne dies jemals zu erreichen. Das Ideal eines Staates, wie Platons Politeia, setze einen Himmel auf Erden voraus, eben den Zustand der Freiheit und Unschuld.[93]) Durch die Kollision der Staaten entsteht der Krieg, wo die Menschen ganz zu bloßen Naturwesen herabsinken.[94]) Es ist ein sehr

---

[83]) Freih. I, 7, 388.
[84]) Ebd. 377/78.
[85]) Baaders und Böhmes Lehre vom Fluch, den der Mensch in die Natur brachte, statt des Segens, den er ihr bringen sollte und konnte! Der Mensch ist Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, in ihm ist alles ersehen. (Weltalter, I, 8, 297.) Vgl. Baaders u. Böhmes Lehre vom „Versehensein" des Menschen in Gott! Der Mensch als Schlußgeschöpf steht — wie bei Baader — auch nach Schelling in seiner Vollendung selbst höher als die Engel (St. Priv. I, 7, 484).
[86]) St. Priv. I, 7, 458/59.
[87]) St. Priv. I, 7, 459.
[88]) Ebd. 460.
[89]) Röm. 8, 22. — Vgl. St. Priv. I, 7, 482.
[90]) Ebd. 461.
[91]) d. h. eine solche, die nur durch physische Mittel wirken kann (ebd.)
[92]) Ebd.
[93]) Ebd. 462.
[94]) Ebd.

pessimistisches Bild, das Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen von der gefallenen Menschheit, speziell vom Staate entwirft.[95])

Uebrigens berücksichtigt Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen auch die Möglichkeit eines dem Fall der Menschen vorhergehenden Sündenfalls in der Geisterwelt, die er im Reich des Idealen konstruiert, da die Geister ebenfalls des Guten und Bösen fähig sein müssen. Die gefallenen Geister würden dann ganz im christlichen Sinn wirklichen Einfluß auf den Fall des Menschen gehabt haben.[96]) Doch ist diese Lehre in das spätere positive System Schellings nicht aufgenommen worden.

Wie schon einmal bemerkt wurde, ist die pessimistische Weltbetrachtung aufgehoben im Hinblick auf das positive Ziel, dem alles zustrebt, in der Ansicht der Geschichte als eines Heilsprozesses. Der Erniedrigung folgt eine um so herrlichere Erhebung. Wie die erste Offenbarung Gottes im Reiche der Natur im Menschen, also in der Menschwerdung der Natur vollendet ist, so findet die zweite im Reiche der Geschichte ihre Erfüllung in der Menschwerdung des göttlichen Ebenbildes.[97]) In der Auffassung des Heilsprozesses kommt sehr deutlich jetzt eine Annäherung an die Lehre des Christentums zum Ausdruck. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme."[98]) Nur so wird der Mensch auch erst wieder Mittler zwischen Gott und der Natur. Gerade an der Gestalt Christi wird offenbar, in welcher Macht (= Magie) über die Natur der Mensch ursprünglich stehen sollte.

Aber es ist noch eine letzte und höchste Scheidung des Guten und des Bösen notwendig, das letzte Gericht (Krisis), wo das Böse auf ewig in das Nichtsein verstoßen wird[99]), auf daß es sei, was es immer sein sollte, Unterworfenes, als gänzliche Unrealität erklärt.[100]) Das Gute aber wird aus dem Grunde erhoben zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten.[101]) Wir sehen wieder die positive Endabsicht der Schöpfung, die schon in „Philosophie und Religion" ausgesprochen war, daß, was nicht für sich sein könnte, nunmehr wahrhaft für sich sei.[102]) Die vollkommene Aktualisierung Gottes ist erreicht. Alles ist dem Geist unterworfen, der die absolute Identität des Grundes und des Existierenden ist, „aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die

---

[95]) St. Priv. I, 7, 462: „Die höchste Verwicklung entsteht durch die Kollision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der Krieg, der so notwendig ist, als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältnis von Naturwesen gegeneinander. — Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt — Armut — das Böse in großen Massen —, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet."

[96]) Lehre Baaders und Böhmes vom Fall Luzifers und der Geister und dessen Bedeutung für die Weltentwicklung und den Menschen!

[97]) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Bd. VII, 1902, S. 649.

[98]) Freih. I, 7, 380, 463.

[99]) Ebd. 404.

[100]) Ebd. 405.

[101]) Ebd.: Die aus der Finsternis ans Licht Geborenen schließen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist."

[102]) Ebd. 404.

allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allen freie und doch alles durchwirkende Wohltuen, mit einem Wort die Liebe, die alles in allem ist".[103]) Was vorher Indifferenz war, ist über den Weg der Differenzierung zur Identität und über diese zur Liebe geworden.[104])

In den Stuttgarter Privatvorlesungen lehrt Schelling noch, daß in unendlich ferner Zeit auch die Hölle aufhören und die endgültige Wiederbringung des Bösen sich vollziehen werde.[105]) „Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht.[106])

Wenn wir einen Blick zurückwerfen auf diese ganze Uebergangsperiode, so sehen wir bereits deutlich die positive Philosophie entstehen. Wie Schelling sich bemüht, den Naturalismus durch Theismus zu vertiefen, so wendet er sich zur Vertiefung des Rationalismus immer mehr einem gewissen Empirismus zu. Wie gezeigt wurde, stellt er den Willen neben die Idee, um ihn schließlich überhaupt als das „Ursein" zu erklären.[107]) Damit gewinnt das Irrationale in Schellings Philosophie immer mehr an Macht, das Regellose liegt allem zu Grunde. „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt".[108]) Daß mit diesem Schopenhauerschen Moment des Willensmäßigen und Irrationalen auch ein pessimistischer Zug in die Philosophie eindringt, ist nicht verwunderlich, freilich bei Schelling immer nur innerhalb der positiven Zielstrebigkeit des Weltgeschehens. So ist die Rede von der „allem endlichen Leben anklebenden Traurigkeit", dem „Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist", der „tiefen, unzerstörlichen Melancholie alles Lebens."[109])

Eduard v. Hartmann[110]) hat gezeigt, daß die Aufnahme der logischen Idee der positiven Philosophie den Begriff der Entwicklung ermöglicht, die Aufnahme des Willens aber diese Entwicklung auf realen Boden stellt und ihr dadurch den Charakter des Historischen verleiht. Wir haben gesehen, daß das Geschichtliche in Schellings Philosophie

---

[103]) Freih. I, 7, 408.

[104]) Freih. 405/06: „Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

[105]) Ebd. 484.

[106]) Ebd.

[107]) Ebd. 350: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung."

[108]) Ebd. 360.

[109]) Freih. I, 7, 399; vgl. die Geschichte als „große Tragödie", die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird" (St. Priv. I, 7, 480) oder die pessimistische Auffassung des Staates. In den Weltaltern: „Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges in allem Leben" (I, 8, 335) oder „Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes" (*322*).

Diese schwermütige Ansicht der Dinge wird durch den im Jahre 1809 erfolgten Tod seiner überaus geliebten Gattin Caroline nur bekräftigt worden sein. Wie sehr ihn dieser erschütterte, zeigt z. B. ein Brief vom 24. Sept. 1809 an Louise Gotter; Plitt Bd. 2, S. 171 ff. — vgl. Otto Braun, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800 bis 1810, Lpz. 1906, S. 71, 72.

[110]) E. v. Hartmann, Einheit von Hegel und Schopenhauer S. *32*.

immer mehr in den Vordergrund tritt[111]), die Geschichte jedoch religiös betrachtet, und zwar in Annäherung an christliche Vorstellungen. Die starke Religiosität Schellings, die sich in der Einführung des Begriffs Gottes als der Liebe kundgibt, ist eine starke vorwärtstreibende Kraft in seinem Philosophieren: Gott als Liebe und Vorsehung, die die abgefallene Welt zur Versöhnung führt.

Die neben die philosophische Erfassung religiöser Gegenstände tretende eigentümliche und für die spätere Philosophie ebenso bedeutsame historische Erfassung trat schon in Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) und zwar in der „historischen Konstruktion des Christentums" deutlich hervor.[112])

3. Abschnitt.

Der Sündenfall des ursprünglichen Menschen.

1. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen innerhalb der neuen Gesamtansicht.

Im letzten System Schellings, wie es uns hauptsächlich in der Philosophie der Mythologie mit den beiden Einleitungen, der historisch-kritischen und der philosophischen, und in der Philosophie der Offenbarung mit ihrer Einleitung vorliegt[1]), ist alles das zum vollen Durchbruch gekommen, was wir in Schellings philosophischer Entwicklung zu immer größerer Geltung gelangen sahen. Die wirkliche Welt kann nur erklärt werden aus der Voraussetzung eines Existierenden, dessen Tatsache die bloße Vernunft nicht deduzieren kann, aus der aller Mög-

---

[111]) Uebrigens sind schon in den allerersten Anfängen des Schellingschen Philosophierens Ansätze zum Geschichtlichen vorhanden, wie Schelling selbst in den Münchener Vorles. zur Gesch. d. neueren Philos. sagt: „So verriet sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen, wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich." (I, 10, 94.)

[112]) WW. Bd. 5, 207 ff. — vgl. Gebrand Dekker, Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung, München-Berl. 1930, S. 38.
Zu Wollen als Ursein vgl. auch folgende Stelle: „Ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei." (Freih. I, 7, 352.) Hier ist Schopenhauers System angedeutet. E. v. Hartmann (Einheit von Hegel und Schopenhauer S. 24) hält es nicht für unmöglich, daß Schellings Freiheitslehre von Einfluß auf das 9 Jahre später ausgebildete Schopenhauersche System gewesen ist, zumal Schopenhauer in späteren Schriften diese lobend erwähne. „Wie Hegel den Standpunkt des Panlogismus, so mußte Schopenhauer den Standpunkt des Willenspantheismus ausführen."
Zu dem Irrationalen in der Welt vgl. Freih. I, 7, 376: „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren." — Vgl. St. Priv. I, 7, 435: „Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales."

[1]) Die historisch-kritische Einleitung ist dem Hauptgedanken nach in gleicher Gestalt bereits Ende der 20er Jahre gedruckt gewesen, ohne ausgegeben worden zu sein; letzte Ueberarbeitung teils in den letzten Münchener Jahren, teils in Berlin, wo Schelling 1842 und 1845/46 über Philos. d. Mythol. las. (Vorwort des Herausgebers zum 1. Bd.

lichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit.[2]) Die bloße Vernunft kann nur immer sagen: Wenn eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur als eine solche gedacht werden[3]), sie kann nur etwas ausmachen über das Wesen des Prinzips, über die Möglichkeit, über das Was, aber nichts über die Existenz, über das Daß.[4]). Die rein rationale Philosophie ist darum die negative, sofern die Existenz das Positive ist.[5]) Auch kann ihre Methode nur eine negative sein, indem sie das Prinzip — freilich bloß als Idee — nur durch Ausscheidung alles dessen, was nicht das Seiende selbst ist, setzt[6]); sie ist insofern eine bloß kritische Philosophie[7]), aber als solche in keiner Weise entbehrlich, so daß ihre Selbständigkeit nicht angetastet wird.[8]) Wie bei Kant ist das Ziel der rein rationalen Philosophie Gott als bloße Vernunftidee und nicht in seiner Wirklichkeit. Darin aber begeht Kant nach Schellings Ansicht den Fehler, daß er überhaupt nur rationale Philosophie gelten läßt und den Inhalt der positiven Philosophie dem praktischen Verhalten zuweist.[9]) Die in der negativen Philosophie gebeugte Vernunft soll von der positiven aufgerichtet werden, indem diese ihr zu wirklicher Erkenntnis verhilft.[10]) Mag die negative Philosophie die der Schule bleiben, die positive soll die für das Leben sein.[11]) In der Hegelschen Philosophie, zu deren Ueberwindung Schelling nach Berlin berufen wurde[12]), sieht er die bloß negative Philosophie mit dem Anspruch, das Letzte zu sein[13]); ihr schwacher Punkt wird nach Schelling gerade darin offenbar, daß sich die Idee entschließt, die Natur zu entlassen, obwohl, was sich entschließt, ein wirklich Existierendes sein muß.[14]) Aus bloßer Vernunft ist überhaupt das Zufällige, die Wirklichkeit der Dinge nicht zu erklären[15]), ebensowenig wie der bloße göttliche Wille das Notwendige und Allgemeine der Dinge erklären würde. (Vgl. Schelling als Einheit von Hegel und Schopenhauer!) Von dem reinen Daß geht die positive Philosophie zum Was fort, um das so Existierende als Herrn des Seins und damit als persönlichen, wirklichen Gott zu erweisen und dadurch

---

der II. Abt.) Die philos. Einleitung als „Darstellung der reinrationalen Philosophie" dagegen ist das Jüngste, das Schelling geschrieben hat. (Ebd.) Die Philos. d. Mythol. war bereits seit 1828 ihrem vollständigen Inhalt nach Gegenstand der Vorles. Schellings. (Vorwort zu II, 2). Die Philos. d. Offenb. entstand auch schon Ende der 20er Jahre. Diese samt der Einleitung las Schelling in Berlin zweimal 1841/42 u. 1844/45. (Vorw. zu II, 3.) Von den übrigen Schriften über positive Philos. sei noch die „Darstellung des Naturprozesses" (Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philos., Berl. 1843/44) erwähnt, dann als besonders wichtig die „Darstellung des philosophischen Empirismus", zuletzt in München 1836 vorgetragen, ferner die Münchener Vorles. zur Gesch. d. neueren Philos. und endlich die schon in den Jahren 1821—25 gehaltenen Erlanger Vorträge.

[2]) Gesch d. neueren Philos. I, 10, 19; philos. Einl. i. d. Ph. d. Myth. II, 1, 313; Andere Deduktion der Prinzipien (1841/42), II, 4, 341.
[3]) Darst. d Naturproz. I, 10, 307; philos. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 376.
[4]) Ebd. II, 1, 563; Einl. i. Ph. d. Offbg., II, 3, 58.
[5]) Ebd. II, 1, 563/64.
[6]) Ebd. II, 1, 562; Einl. i. Ph. d. O., II, 3, 70.
[7]) Ebd. II, 1, 562.
[8]) Einl. i. Ph. d. O., II, 3, 81.
[9]) Ebd. II, 3, 83/84.
[10]) Ebd. 153.
[11]) Ebd. 155.
[12]) Vgl. Erste Vorlesung in Berlin, 15. Nov. 1841, II, 4, 364/65.
[13]) Gesch. d. neueren Philos. I, 10, 127; philos. Einl. i. Ph. d. O. II. 3, 80.
[14]) Gesch. d. neueren Philos. I, 10, 153/54.
[15]) Quelle der ewigen Wahrheiten II, 1, 584; gelesen in Akad. d. Wissenschaft Berlin 1850.

zugleich auch alles andere Sein als von jenem ersten Daß abgeleitet in seiner Existenz zu erklären und so ein positives, die Wirklichkeit erklärendes System darzustellen.[16]) Aus der empirisch feststellbaren Existenz der Folge soll bewiesen werden, daß das absolute Prius, das notwendig Existierende Gott ist.[17]) Anfang und Voraussetzung alles Denkens ist das absolute Prius, das keine Notwendigkeit hat, sich in das Sein zu bewegen, sondern dies — wenn es in das Sein übergeht — nur mit freiem Entschluß tun kann, der nur empirisch erkennbar ist.[18])

Auch der Theismus Schellings hat in der positiven Philosophie seine Vollendung erhalten. Gott ist in keiner Weise mehr auf die Weltschöpfung angewiesen, er ist der schlechthin „Ueberseiende", der „Herr des Seins"[19]); er ist in absoluter Transzendenz gefaßt — und dennoch gibt es einen „theogonischen Prozeß"[20]) in unmittelbarem Zusammenhang mit der Weltschöpfung, aber dieser ist für die eigene Existenz des Ueberseienden nur von untergeordneter Bedeutung, ja er erweist sich gerade in seinem Freisein gegen diesen Prozeß als der Ueberseiende und der Herr des Seins. Schelling glaubt eben dadurch, daß er einen theogonischen Prozeß nicht ausschließt, diesen aber mit dem Theismus in Einklang bringen will, den Pantheismus zu überwinden. Schellings Religiosität hat sein Philosophieren auf den Standpunkt gehoben, auf dem ihm Gott wesentlich der Herr ist. Das, wodurch er Gott ist, besteht im Actus der Herrschaft.[21]) Gott ist für Schelling jetzt dermaßen „transzendent"[22]), daß er jeden Prozeß in dem Sinne verwirft, in dem Gott „das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Prozesses" wäre.[23]) Gott ist frei gegen sein eigenes materielles Sein[24]), und darin erweist er sich als der Herr, daß er dieses suspendieren, in einen Prozeß übergehen lassen kann, ohne selbst in seiner notwendigen Existenz aufgehoben zu sein.[25]) Ja, indem er es tut, setzt er sich in Freiheit gegen sein „unvordenkliches Sein", das er dann als selbstgesetztes besitzt.[26])

Er ist die übermaterielle Einheit seines materiellen Seins, das in drei Seinsbestimmtheiten vorgestellt wird, als das Seinkönnende, d. h. reines Können ohne alles Sein, als das rein Seiende, d. h. reines Sein ohne alles Können und als das, was beides zugleich ist.[27]) Das erste ist bloßes

---

[16]) Philos. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 564.

[17]) Einl. i. Ph. d. O., II, 3, 129, 169: „Wenn das notwendig Existierende Gott ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. möglich; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c usw. wirklich, also — der notwendige Schluß — ist das notwendig Existierende wirklich Gott."

[18]) Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 127.

[19]) Ph. d. M. II, 2, 33; philos. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 571; andere Deduktion der Prinzipien II, 4, 350.

[20]) Ph. d. M. II, 2, 91; 118.

[21]) I, 10, 261 (Darst. d. Empirism.)

[22]) Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 127.

[23]) Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 121.

[24]) Ph. d. M. II, 2, 33.

[25]) Ebd. II, 2, 91; Ph. d. O. II, 3, 269. Vgl. zur Gesch. d. neueren Ph. I, 10, 22: „Gott als solcher ist freilich nicht bloß das notwendig oder blindlings existierende Wesen, er ist es zwar, aber er ist als Gott zugleich das, was dieses sein eigenes, von ihm selbst unabhängiges Sein aufheben, sein notwendiges Sein selbst in ein zufälliges, nämlich in ein selbstgesetztes verwandeln kann . . ."

[26]) Ph. d. O. II, 3, 268; Ph. d. M. II, 2, 91.

[27]) Philos. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 288—92. — Zur Prinzipienlehre siehe philos. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 288—92, Ph. d. M. II, 2, 49—57, Ph. d. O. II, 3, 204—235, Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 77/78.

Subjekt, nämlich gegen das rein Seiende im Sinne des ὑποκείμενον, das zweite ist bloßes Objekt, das dritte „Subjekt-Objekt"; das Seinkönnen ist als solches nicht wirklich wollendes, also ruhendes Wollen[28]), aber mit der Möglichkeit und Macht, ins Wollen überzugehen, insofern auch als „Natur in Gott" bezeichnet (vgl. Freiheitslehre!)[29]) Das rein Seiende ist das rein Wollende.[30]) Ist das erste potentia pura, so das zweite actus purus.[31]) Das dritte ist im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens oder Wille, d. h. Geist.[32]) Jedes Prinzip erscheint also in einer Beziehung zum Wollen, nach E. v. Hartmann um der sich im Prozeß der Prinzipien verwirklichenden Dreipersönlichkeit willen.[33]) Der Ueberseiende ist in der ersten Gestalt — mit der Hegelschen Terminologie bezeichnet — als der „an sich seiende" Geist, in der zweiten als der „für sich seiende", in der dritten als der „bei sich seiende".[34])

Diese Bestimmungen des materiellen Seins Gottes sind rein immanente, nicht transitive, auf etwas außer ihm sich beziehende. Zu Potenzen eines anderen Seins macht er sie erst. Damit ist alle Relation Gottes nach außen aufgehoben.[35]) Gott ist der absolut in sich selbst Seiende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinne Substanz.[36]) Hier wird deutlich, wieweit sich Schelling von dem Fichteschen Ausgangspunkt seines Philosophierens entfernt hat! Die drei Bestimmungen sind gleichsam modi jener Substanz. Aber der große Unterschied von der Substanz Spinozas liegt darin, daß diese bloßes Objekt ist, daß aus ihr die Dinge nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihr selbst folgen.[37]) Spinozas Substanz hat nicht die Macht eines anderen Seins und ist darum unfrei.[38])

Dagegen werden bei Schelling gerade diese immanenten Bestimmungen zu Potenzen eines anderen Seins. Es besteht nämlich die Möglichkeit, daß diese Prinzipien durch den Willen Gottes in Spannung versetzt werden, daß sie sich dann gegenseitig ausschließen, während sie jetzt noch in unzertrennlicher Einheit, ja, in einer rotatorischen Bewegung (Baader!)[39]) sind, wodurch wie gesagt, die übermaterielle Einheit Gottes nicht aufgehoben würde. Jene Möglichkeit zeigt sich Gott in der potentia des ersten Prinzips, in dem an sich Seienden seines Wesens.[40]) Alle möglichen Gestaltungen eines anderen Seins, die dann Inhalt einer Weltschöpfung sein würden, ziehen an ihm in Gesichten vorüber (Idea, die ewigen Urbilder Platons, die indische Maja, die Weisheit des alten Testamentes). Diese Möglichkeit ist ihm eine willkommene[41]), und in dieser an sich schon ist er als der Herr des Seins erwiesen[42]), er braucht diese Möglichkeit gar

---

[28]) Ph. d. M. II, 2, 36.
[29]) Ebd. 43.
[30]) Ph. d. O. II, 3, 221.
[31]) Ph. d. M. II, 2, 50.
[32]) Ph. d. M. II, 2, 57/58.
[33]) E. v. Hartmann, Einheit, S. 43.
[34]) Ph. d. O. II, 3, 251—55.
[35]) Darst. d. Emp. I, 10, 286; Ph. d. O. II, 3, 250.
[36]) Ebd. I, 10, 286; 279.
[37]) Gesch. d. neueren Ph. I, 10, 40.
[38]) Ebd. I, 10, 35.
[39]) Ph. d. O. II, 3, 273/74; (vgl. Weltalter I, 8, 229.)
[40]) Ebd. 292 ff.
[41]) Ebd. 268.
[42]) Ebd. 269: Er wird sich inne durch die Erscheinung der Möglichkeit des anderen Seins „als der nicht bloß im Sein, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige. Er wird sich als sich inne als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Sein — auch nicht an sein eigenes) gebundenen Geist, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und

nicht in Wirklichkeit zu setzen, er ist gar nicht darauf angewiesen, der rotatorischen Bewegung seines Urseins auch wirklich zu entkommen.[43]) Und damit in keiner Weise Gottes Transzendenz angetastet ist, wird sogar diese Möglichkeit eines anderen Seins als eine von ihm selbst gesetzte betrachtet.[44]) Welches andere Motiv kann dann noch dazu in Frage kommen, daß Gott dennoch die Potenzen in Spannung versetzt, als nur die Kreatur? „Das wahre Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Prozeß müßte sich als Schöpfungsprozeß darstellen lassen."[45]) Nur eine Aeußerung Schellings stellt die Schöpfung in gewisser Hinsicht doch wieder als ein Bedürfnis Gottes hin: „Wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu sein, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfnis — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein anderes von sich zu setzen und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieses in dem höchsten Geist vorausgesetzt werden."[46]) Doch sonst ist die unbedingte Transzendenz immer und überall betont.

Die Tat selbst können wir nicht a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, wir können nur sagen, daß sie geschehen ist.[47]) Und die Welt ist eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens.[48]) Nur durch göttlichen Willen, durch göttliche Tat, kann der Uebergang erfolgen.[49]) Es entsteht ein Prozeß[50]), in dem das bloß Seinkönnende aus seinem Ansichsein zum Außersichsein hervortritt, aus seinem ruhenden Willen in aktives Wollen übergeht. — Hier gilt wieder, was schon in der Freiheitslehre gesagt war: „Das Ursein ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des ersten entstehenden Seins"[51]), — in dem ferner das rein Seiende sich in sich selbst zurückzieht, sich selbst zum Subjekt, zur Potenz macht, da ja sein eigentliches Subjekt, das Seinkönnende, sich ihm versagt, es negiert, ihm nicht mehr unterworfen ist. Einerseits tritt also das, was potentia pura war, in den Actus über, und andererseits nimmt das, was actus purus war, Potenz an. Damit ist natürlich auch das dritte Moment als das, was es war, ausgeschlossen.

Weil aber über dem Ganzen die übermaterielle Einheit waltet, die die Potenzen nicht wirklich auseinander läßt[52]), beginnt nun die potentialisierte zweite Potenz (auch als A^2 bezeichnet, wenn A das Seinkönnende überhaupt ist[53]) notwendig die Ueberwindung der zum Außersichsein her-

---

der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Sein zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst konträre Sein hervorzutreten." — Vgl. II, 3, 291: Gott ist Gott auch ohne die Welt: „denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen und würde als der eine Welt setzen könnende Gott sein, wenn auch nie eine Welt existierte, d, h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte."

[43]) Ph. d. O. II, 3, 274.
[44]) Darst. d. Emp. I, 10, 282.
[45]) Ph. d. O. II, 3, 277/78. Vgl. Ph. d. M. II, 2, 109.
[46]) Ph. d. O. II, 3, 304.
[47]) Ph. d. O. II, 3, 303/04.
[48]) Ebd. 292.
[49]) Ph. d. M. 84.
[50]) Die Potenzen in Spannung siehe: Ph. Einl. Ph. M. II, 1, 388—91; Ph. d. M. II, 2, 84—91; 110—112. Ph. d. O. II, 3, 364—67.
[51]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 388.
[52]) Ph. d. O. II, 3, 280.
[53]) Zur Bezeichng. d. Potenzen, die mit Mathematik nichts zu tun haben, siehe II, 1, 391, II, 2, 86/87, II, 3, 267.

vorgetretenen, sie selbst negierenden ersten Potenz (A^1, im Außersichsein gleich B), um dadurch sich selbst wieder in den reinen Actus herzustellen und zugleich durch die Ueberwindung von B der dritten Potenz (A^3) wieder Raum zu schaffen. A^2 ist insofern das Sein- oder besser Wirken-Müssende und A^3 das Seinsollende, letzter Zweck des ganzen Prozesses. Aus jener Ueberwindung des B durch A^2 und aus dem Zusammenwirken der drei Potenzen überhaupt entsteht die geschöpfliche Welt.[54]) Das Universum ist also nach dem Wortspiel Schellings in einer Universio als Umwendung des Einen (unum versum)[55]) oder in der durch göttliche „Ironie" (der romantische Begriff!) verkehrten Stellung der Potenzen[56]) entstanden. — Die Naturphilosophie[57]), der auch die Methode der sich steigernden Subjektivität[58]) erhalten bleibt, findet jetzt hier ihre Stelle. — Die Potenzen in Gott werden zu Ursachen der Weltschöpfung, die erste Potenz als die in ihrem Außersichsein den Stoff zur Schöpfung gebende zur causa materialis, und zwar als ein Grenz- und Bestimmungsloses (gleich dem platonischen oder pythagoreischen ἄπειρον [59]), die das ἄπειρον begrenzende und bestimmende (τὸ πέρας) [60]) zweite Potenz zur causa formalis oder efficiens, die dritte als die dem Prozeß Maß und Ziel gebende, zur causa finalis. Ueber dem Ganzen steht Gott als die causa causarum (Pythagoreer.[61]) Wie hier in der Lehre von den Ursachen, so hat Schelling in der positiven Philosophie überhaupt häufig aristotelische Begriffe übernommen.[62])

Das Ende des Prozesses ist dann erreicht, wenn B ganz überwunden und A^2 und A^3 wiederhergestellt und verwirklicht sind, und das Geschöpf, in dem dies vollendet wird, ist der ursprüngliche Mensch[63]), und insofern kann er die Weltseele (Platon) genannt werden.[64]) Im menschlichen Bewußtsein kommt die ganze Natur zu ihrem Bestand (das alte Prinzip der Naturphilosophie Schellings: Aufwärtsentwicklung zum menschlichen Bewußtsein![65]) Die Substanz des menschlichen Bewußtseins ist jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer sich, im Menschen zu sich zurückgebracht und wieder das Gott Setzende ist.[66]) Im Menschen, dem Menschen, dem Einen, hat diese ursprüngliche

---

[54]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 399; Ph. d. M. II, 2, 109/110.
[55]) Ebd. II, 2, 90/91; vgl. I, 10, 311.
[56]) Ph. d. M. II, 2, 90.
[57]) Vgl. die Darst. d. Naturprozesses I, 10, 303 ff.
[58]) Siehe Darst. d. Emp. I, 10, 229, 231.
[59]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 388.
[60]) Schelling schließt sich dem Standpunkt der Pythagoreer an, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles, die ganze Welt und jedes Ding, entstanden sei und bestehe. (Darst. d. Emp. I, 10, 243.)
[61]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 388—91; Ph. d. M. II, 2, 112/13; Ph. d. O. II, 3, 290, 292.
[62]) Vgl. Ph. d. M. II, 1, 457: „Im ganzen Verlauf der Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen . . . und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständnis des Aristoteles eröffnet zu haben." Schelling ist überzeugt, „daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat." (Ebd. 380).
[63]) Ph. d. M. II, 2, 118.
[64]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 413, 415.
[65]) Ph. d. O. II, 3, 364; Ph. d. M. II, 2, 118.
[66]) Ebd.

Welt, die eine intelligible, eine Ideenwelt ist[67]), ihren Einheitspunkt gefunden, in ihm war alles ersehen, auf ihn alles gerichtet.[68]) Ihm ist die Aufgabe der Vermittlung zugewiesen, alles ins ewige Sein zu führen[69]), in dem alles in die letzte Einheit eingeht, in der der Schöpfer selbst gleichsam von seiner Arbeit ruhen, seinen Sabbat feiern wollte. (Baader!)[70]) In der Ideenwelt gehen zwar diesem Einen stufenweise Menschengeschlechter voraus (so gab es von vornherein selbständige und unselbständige Geschlechter), aber sie sind alle an diesen Einen gewiesen und von dessen Vermittlung abhängig, auf welche Weise eine ganz andere und höhere Einheit des Menschengeschlechtes begründet sei als die bloß physische.[71])

Vorher war nur reines B auf der einen und reines A^2 auf der anderen Seite. Das Bewußtsein des ursprünglichen Menschen ist ein Neues, und zwar Mittleres zwischen beiden. Es ist frei gegen B, sofern es das aus B in A umgewandelte B ist, und frei gegen A^2, sofern es nicht einfaches A ist, sondern ein solches, dem B als Potenz zugrundeliegt.[72]) Der Urmensch ist Herr der drei Potenzen, ihre Einheit und Ruhe[73]); ihre Differenz und damit ihre Selbständigkeit haben sie in ihm verloren.[74]) Darum ist er der gewordene Gott, Gott in kreatürlicher Gestalt, das Gegenbild Gottes, da er wie Gott Herr der Potenzen ist.[75]) Nur ist Gott seiner Natur nach das prius der Potenzen, der Mensch dagegen ist deren Herr nur insofern, „als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt."[76])

Er hat nämlich die Möglichkeit dazu, das in ihm zur Potenz gebrachte B wieder zu erregen und damit die in ihm zur Ruhe gekommenen Potenzen wieder in Spannung zu versetzen.[77]) Er besitzt B, um es als Potenz zu bewahren, aber als Besitzer kann er es auch aus seiner Ruhe bewegen.[78]) Die Freiheit des Menschen über den Potenzen ist nur eine bedingte, „die er nur hat für diese Stelle (in der Mitte zwischen den Potenzen), der er aber verlustig wird, sobald er diesen Ort verläßt . . . es war ihm geboten, die Einheit zu bewahren."[79]) Im Menschen ist die Schöpfung vollendet, aber damit zugleich auf einen beweglichen Grund gebaut.[80]) Das Gesetz aber bringt als solches die Gefahr der Uebertretung unmittelbar mit sich.[81]) Der Mensch

---

[67]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 411.
[68]) Ebd. 500, Baaders Lehre vom Menschen als dem Schlußgeschöpf, vom Versehensein des Menschen in Gott!
[69]) Ebd. II, 1, 415.
[70]) Ph. d. O. II, 3, 355, 365.
[71]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 508.
[72]) Ph. d. M. II, 2, 121.
[73]) Ph. d. O. II, 3, 348: „das höchste Erschaffene zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum, weil alle gleich teil an ihm haben, er ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gehegtes . . . der Urmensch, der darum auch in der ältesten Erzählung vorgestellt wird als in einen göttlich umhegten und umschirmten Raum, in das Paradies, gesetzt."
[74]) Ph. d. O. II, 3, 357.
[75]) Ebd. 349, 357; Ph. d. M. II, 2, 124; Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 417.
[76]) Ph. d. O. II, 3, 349.
[77]) Ph. d. M. II, 2, 122.
[78]) Ebd. 125.
[79]) Ph. d. O. II, 3, 357.
[80]) Ebd. 359: „Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfes so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werkes von dem freien Willen des Geschöpfes abhängig machte."
[81]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 419; Ph. d. O. II, 3, 358.

ist in einer unentschiedenen Zweideutigkeit (natura anceps der Pythagoreer.[82]) Wie schon in der Freiheitslehre gesagt wurde, darf nach dem allgemeinen Weltgesetz nichts Zweideutiges bleiben.[83]) Gerade dieses Weltgesetz ist es, das ihm die Möglichkeit zeigt[84]), B aus der Potenz zu bewegen, und diese erregte Möglichkeit (B) selbst ist die Versucherin, die alte Schlange.[85].)

Diese Gedanken von der Mittlerstellung des Menschen, seiner kosmischen Bedeutung, seiner Unentschiedenheit, sowie von der Versuchung erinnern wieder sehr stark an Baadersche bzw. Böhmesche Lehren. Ueberhaupt ist wohl der ideale Urmensch von Baader und Böhme übernommen. Daß hier eine überaus starke Annäherung an christliche Vorstellungen vorliegt, bedarf keines Hinweises mehr. Der paradiesische Adam ist in die Schellingsche Philosophie aufgenommen, der eine Mensch, auf den nicht nur das ganze Menschengeschlecht, sondern auch die gesamte Natur in ihrem Stehen und Fallen angewiesen ist.

2. Der Fall des ursprünglichen Menschen und die Folgen dieses Falles.

Im Hinblick auf das Gesetz, das an sich schon einen Anlaß zur Uebertretung bedeutet, dann auf die noch hinzukommende Versuchung und die Täuschung, der der ursprüngliche Mensch verfallen ist, da er sich ebenso Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott ist, also auch in der Spannung derselbe Herr der Potenzen zu bleiben wähnt, ist der Fall „natürlich", fast unvermeidlich.[86]) Auch drängt es ihn, das Gottesbewußtsein, das Gott Setzende, das er von Natur, substanziell ist, auch aktuell zu sein[87]) und darum die Potenz des Gottsetzens wieder aus sich heraustreten zu lassen. Es ist wieder das Ringen mit dem Problem der Theodicee, das Schelling darauf hinweisen läßt, daß erst nach diesem ursprünglichen Ereignis, mit dem die Geschichte gesetzt ist, eine viel höhere Offenbarung Gottes beginnen kann, als sie in der Schöpfung und Natur möglich ist.[88]) Auch ist ja nicht der Zweck der Versuchung, den Menschen zum Fall zu verleiten, sondern ihm die Möglichkeit zu geben, seine ihm zugefallene Seligkeit als eine selbsterworbene und freie zu besitzen[89]), mit dem Ausdruck Baaders, sich in dieser zu fixieren.

Indem nun der Mensch in das „Majestätsrecht Gottes" eingreift[90]) und die Potenzen wieder in Spannung versetzt, tut er den Schritt aus der Ideenwelt hinaus, und zwar auch wieder ist es das Wollen, das den Uebergang vollzieht, aber ein anderes als jenes anfängliche Wollen, das den Schöpfungsprozeß einleitete. Es ist verbotene Tat des Menschen, reine Tat, es ist ein Abfall.[91]) Dieses Wollen ist nicht mehr Seele, die, unmittelbar das Göttliche berührend, alles ins ewige Sein vermitteln sollte, vielmehr kann es als das sich dieser Vermittlung versagende, das sich losreißende nur Geist genannt werden.[92]) Geist ist ursprünglich nicht

---

[82]) Ph. d. M. II, *2*, 142.
[83]) Ebd.
[84]) Ebd. 143.
[85]) Ebd. 151.
[86]) Ph. d. O. II, *3*, 349.
[87]) Ph. d. M. II, *2*, 126.
[88]) Ebd. 144: „In der Tat, was ist die Natur gegen die lebensvolle Geschichte, die sich auftut, indem der Mensch den in der Natur schon abgeschlossenen Kreis wieder eröffnet!"
[89]) Ph. d. O. Einl. II, *3*, 143, 144.
[90]) Ph. d. O. II, *3*, 366.
[91]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 419.
[92]) Ebd. 402.

etwas Theoretisches, sondern Wollen, und zwar nur um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst.[93]) Damit habe Fichte einen größeren Griff getan, als er selbst wußte, daß er das rein sich selbst Setzende zum Prinzip seiner Philosophie gemacht hat.[94]) Aber dieser Idealismus, den Schelling aufstellt, indem er den „unergründlichen Akt der Ichheit"[95]) als Sündenfall und Abfall von der intelligiblen Welt an den Anfang der Geschichte und der sinnlichen Welt stellt, ist wahrlich ein anderer als der Fichtesche. Er ist der Idealismus des Schelling, der durch die Krisis des romantischen Bewußtseins gegangen ist, von der wir noch zu reden haben.

Jenes wiedererregte B, das im Menschen zur Ruhe gekommen war und jetzt wieder Ursache der Spannung wird, ist nunmehr eigentlich das Kreaturwidrige und als ein nicht mehr göttlich gesetztes das nicht sein Sollende.[96]) Es ist als solches das böse Prinzip zu nennen; wieder wird betont, daß der Ursprung des Bösen allein in der Kreatur zu suchen ist.[97])

Beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht. Zeugnis ist die Natur genug, der es an einem Einheitspunkt fehlt.[98]) Der Abfall ist ja auch als ein rein sich selbst Entspringendes, von dem man nur sagen kann, daß es ist, nicht daß es notwendig ist, das „Urzufällige", der „Urzufall" selbst.[99]) Insofern ruht also die ganze Geschichte auf einem Zufälligen. Der Natur fehlt es an einem Einheitspunkt, da der Mensch seine zentrale Stellung gegen die Dinge verloren hat, dadurch, daß er den Ort verließ, der ihm gesetzt war.[100]) Der Mensch ist nicht mehr die „besonnene Macht (Magie) aller Dinge."[101]) Mit der Erhebung der Seele zum Selbstsein ist das allgemeine Zeichen zum Fürsichsein gegeben.[102]) In der Natur tritt eine rückgängige Bewegung ein, „für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle, über das es erhoben werden sollte;[103]) — „und diese Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die physische sein."[104]) Die sich aus der intelligiblen Welt losreißenden Seele fällt diesem zufällig Materiellen anheim[105]), in die Welt des sinnlichen Raumes und der sinnlichen Zeit[106]); „denn diese schlechte Form des Außer- und Nebeneinanderseins ist doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt".[107]) Der Mensch selbst, der Herr der Potenzen war, ist nunmehr ihnen unterworfen, und das aus dem im Menschen zur Ruhe gekommenen Zustand wieder erregte Prinzip gelangte zur Herrschaft über den Menschen.[108]) Damit sei dasselbe gesagt, was die biblische Erzählung mit der Ver-

---

[93]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 461.
[94]) Ebd. 420, — vgl. S. 12 dieser Arbeit.
[95]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 464.
[96]) Ph. d. O. II, 3, 351.
[97]) Ebd. 237.
[98]) Ebd. 361.
[99]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 464.
[100]) Gesch. d. neueren Ph. I, 10, 185.
[101]) Erlanger Vorträge I, 9, 244.
[102]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 422.
[103]) Ebd. 422.
[104]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 422.
[105]) Ebd. 464, 451.
[106]) Ebd. 428—29. — Vgl. Karl Groos, die reine Vernunftwissenschaft, Darst. v. Schellings rationaler oder negativer Philosophie, Hdbg. 1889, S. 98—106.
[107]) Ph. d. O. II, 3, 354.
[108]) Ph. d. M. II, 2, 164, 95.

stoßung aus dem Paradiese meint, aus jenem umhegten Raum ins „weite unumschlossene Feld".[109]) — Jetzt wird dem Menschen der Gegensatz der Potenzen als ein Unterschied von Gut und Böse fühlbar.[110]) Und das seiner mächtige Prinzip ist das eigentliche Prinzip des Todes, der also durch den Menschen in die Welt gekommen ist.[111])

Es ist eine auffallende Aehnlichkeit mit der Art, wie Baader die Naturverderbnis infolge des Falles sieht, zu bemerken. Auch er hält die Materie dieser Welt nicht für ursprünglich, sondern für eine Folge des ursprünglichen Abfalls, freilich noch in wesentlich anderem Sinne und noch in mehr betonter und entschiedener Weise, als Schelling, wie wir im zweiten Teil der Untersuchung feststellen werden. Ebenso lehrt Baader über den sinnlichen Raum und die sinnliche (Schein-) Zeit, und was Schelling über die entsprechenden vollkommenen Verhältnisse in der intelligiblen Welt sagt[112]), ist im Grunde nichts anderes, als was Baader „ubiquitas" und „sempiternitas" nennt. Bei Schelling taucht auch der Baadersche (bzw. Saint-Martinsche) Begriff der „wahren Zeit" auf.[113]) Eine wesentliche Abweichung von Baader aber bedeutet die Nichtannahme des bei Böhme und Baader für die Welt und den Menschen so bedeutungsvollen Geisterfalles.

Ein anderes und das entscheidende Zeugnis jener ursprünglichen Katastrophe ist das aus seiner Einheit gebrachte menschliche Bewußtsein selbst, von dessen Zerreißung sich diese äußere, zerrissene Welt herschreibt.[114]) Es war das Finalbewußtsein, in das alle Momente des Schöpfungsprozesses eingingen; in ihm sollte eigentlich der höchste Verstand und die vollendete Wissenschaft wohnen. Statt dessen finden wir ein aus dieser Wissensfülle herausgefallenes Bewußtein vor (daher der Wissenstrieb und die Wiedererinnerung!).[115]) Statt der Erbe der ganzen Vergangenheit zu sein, zog der Mensch es vor, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden.[116]) Und zwar fiel das Bewußtsein einem neuen Prozeß anheim. Weil es seiner Natur nach nur das Gott Setzende sein kann, muß es durch einen neuen Prozeß, der aber jetzt natürlich kein Schöpfungsprozeß mehr ist, sondern sich in dem bereits als höchstem Erschaffenen vorhandenen Bewußtsein vollzieht, in das ursprüngliche Verhältnis des Gott-Setzens zurückgebracht werden.[117]) Dieser ist eine Wiederholung des ursprünglichen Prozesses, auch ein theogonischer; die wieder in Spannung versetzten Potenzen bewegen sich in derselben

[109]) Ph. d. O. II, 3, 350.
[110]) Ebd.
[111]) Ebd. 351.
[112]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 428/29: „Hier (in der intelligiblen Welt) war kein Raum, den jedes für sich, mit Ausschließung alles anderen hatte, sondern nur ein unteilbares Sein, sozusagen nur ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war." „In der intelligiblen Welt hat jedes Wesen seinen ihm mit Notwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußere, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann."
[113]) Ebd. 429.
[114]) Ph. d. O. II, 3, 352.
[115]) Ebd. 287.
[116]) Ebd. 297.
[117]) Ph. d. M. II, 2, 122.

Weise, aber im Unterschied zum früheren ist nicht mehr Gott der Anfang des Prozesses und, wie gesagt, vollzieht er sich nur im Bewußtsein.[118]) Dieser Prozeß ist der der Mythologie, an der die Zerrissenheit des Bewußtseins als Zeugnis eines ursprünglichen Falles besonders deutlich wird.

So ist also in der Folge des Sündenfalles der Mensch unmittelbar dem bloß natürlichen Leben anheimgefallen unter das Gesetz der Sünde und des Todes, wie der Apostel[119]) sagt, dem Werden und der Veränderung unterworfen wie die Dinge[120]), ja zum Teil unter die Dinge gestellt.[121]) „Der gegenwärtige Zustand ist dadurch geworden, daß er von dem universellen Leben, in das er geschaffen war, sich abgebrochen und in das besondere sich versenkt hat."[122]) Das Wollen der abtrünnigen Seele ist ein individuelles Wollen, dieses Wollen selbst ist das Individuelle in ihr.[123])

Auf Schritt und Tritt begegnen wir in der Sündenfallslehre des positiven Systems Schellings solchen und ähnlichen uns schon aus den früheren Stadien bekannten Aeußerungen. So handelt es sich hier wie in der Schrift „Philosophie und Religion" um einen Abfall aus der Ideenwelt, wenn diese jetzt auch wesentlich anders gefaßt ist, um ein individuelles Wollen, ein Streben nach der Besonderheit als Grund des Abfalls, die sinnliche beschränkte Welt als dessen Folge, aber es sind nur Motive,die jetzt innerhalb einer ganz neuen Gesamtauffassung auftreten. Vor allem gibt die Einführung des idealen Urmenschen der Lehre vom Abfall ein ganz anderes Gesicht. Wenn wir an dieser Stelle noch einmal auf die Kritik E. v. Hartmanns zurückkommen wollen, die in der ersten Lehre vom Abfall der Ideen einen mißglückten Versuch zur Lösung des Individuationsproblems zu erkennen glaubte, so ist erwähnenswert, daß Hartmann in der Einführung des Urmenschen den Versuch sieht, diese noch ungelöste Schwierigkeit zu erleichtern, indem die Vielheit der Individuen als eine Folge des einen individuellen Wollens des Urmenschen aufgefaßt werden kann.[124])

Ebenfalls die intelligible Tat der Freiheitslehre bleibt in Geltung, aber auch sie ist jetzt zur intelligiblen Tat des einen Urmenschen geworden. Intelligibel ist nämlich diese Tat, insofern sie sich in der intelligiblen Welt, und zwar ausdrücklich als ein „übergeschichtliches" Ereignis, als ein „unvordenkliches Verhängnis", dessen sich das Bewußtsein in der Folge nicht mehr bewußt sein kann, vollzieht.[125])

So sind die wesentlichen Momente der beiden früheren Stadien der Abfallslehre in die neue aufgenommen. Das Wesen der neuen aber besteht darin, daß sie eine Erbsündenlehre im eigentlichen Sinne des Wortes ist, im engsten Anschluß an die christliche Lehre, abgesehen natürlich davon, daß Schelling nicht auf dem Boden der christlichen Schöpfungslehre steht. Wie das Christentum lehrt, so ist es auch jetzt nach Schelling die Sünde und Schuld, die Tat des Ungehorsams des einen Menschen, die das Schicksal der ganzen Menschheit besiegelt, die zwar, wie oben dargestellt wurde, nicht ihrer Abstammung nach von ihm abhängig ist, so daß ihm stufenweise Menschengeschlechter vorausgehen können, aber doch in jenem höheren Sinne auf ihn angewiesen ist. So

---

[118]) Ph. d. M. II, 2, 123.
[119]) Röm. 8, 2.
[120]) Ph. d. O. II, 4, 212/13.
[121]) Gesch. d. neueren Philos. I, 10, 186.
[122]) Ph. d. O. II, 4, 214.
[123]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 464.
[124]) E. v. Hartmann, Schellings philos. System, S. 200. Vgl. S. 14 dieser Arbeit
[125]) Ph. d. M. II, 2, 153, vgl. Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 191.

kann auch Schelling von dem „einen Menschen" reden, „der in uns allen fortlebt"[126]), und durch den der Tod in die Welt gekommen ist[127]); so kann auch ihm wie dem Apostel (Röm. 5, 12) gelten, daß in Adam alle gesündigt haben; denn auch die Schuld ist nach Schelling auf die ganze Menschheit übergegangen, und damit ist der theologische Kernpunkt der christlichen Erbsündenlehre übernommen. Das ergibt sich ohne weiteres daraus, daß die abgefallene Welt von Schelling als eine Welt des göttlichen „Unwillens" und Zornes dargestellt wird[128]), da sie durch die Wiedererhebung des Nichtseinsollenden entstanden ist[129]), daß sie eine Welt außer Gott ist, nicht bloß „praeter deum", wie die ursprüngliche Schöpfung, sondern „extra deum"[130]) und endlich daraus, daß der Opfertod Christi, wie in der Philosophie der Offenbarung ausgeführt wird, notwendig ist, um den göttlichen Unwillen zu versöhnen[131]) und den Fluch wieder aufzuheben, der auf Natur und Menschheit lastet.[132])

Allerdings ist der schon erwähnte Unterschied nicht zu unterschätzen und darum nochmals hervorzuheben, daß die Schuld nicht durch den Geschlechtszusammenhang vererbt wird; aber durch eine ebenso feste, bzw. nach Schelling noch innigere Verknüpfung der Menschengeschlechter mit dem einen Urmenschen ist die unmittelbare Nähe zur christlichen Idee der Erbsünde erreicht.

Die unglückliche Lage des rein auf sich selbst angewiesenen in die Schuld verstrickten Ichs schildert Schelling in sehr lebhaften Farben[133]), wie dieses unglückselige Ich aus Eigenem niemals zur wirklichen Erlösung gelangen kann. Auf der Tatsache der abtrünnigen Ichheit beruhe die Prometheussage, die kein Gedanke sei, den ein Mensch erfunden, sondern zu den sich selbst ins Dasein drängenden Urgedanken gehöre.[134]) Wie das Schicksal des Prometheus, so ist auch das Los der Welt und der Menschheit ein tragisches.[135]) Der Fluch äußert sich besonders lastend im Gesetze. Denn als sittliches Wesen ist der Mensch der intelligiblen Welt nicht entlassen, die intelligible Ordnung legt sich dem selbsttätig gewordenen Willen als Gesetz auf, das Unterwerfung fordert.[136]) Das Bewußtsein dieser intelligiblen Macht ist das Gewissen.[137]) Unlust und Widerwillen empfindet der Mensch gegen das Gesetz, weil es sich eben gegen das richtet, was sein eigenstes

---

[126]) Ph. d. O. II, 3, 352.
[127]) Ebd. 351.
[128]) Ebd. 372.
[129]) Ebd. II, 4, 52.
[130]) Ebd. II, 3, 352.
[131]) Ebd. II, 4, 58. vgl. II, 4, 217/18.
[132]) Ebd. II, 4, 58.
[133]) Siehe die Darst. d. reinrationalen Philos. (Ph. Einl. Ph. d. M.)
[134]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 482: „Er (Prometheus) büßt für die ganze Menschheit und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen, aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche Tat entstanden ist."
[135]) Ebd. 486.
[136]) Ebd. 532.
[137]) Ebd. 533.

geworden ist: das für-sich-selbst-sein-Wollen[138]), und zwar als eine harte, unpersönliche Macht, die um der Person willen kein Jota nachläßt.[139]) Wie das Gesetz innerlich, so ist der Staat äußerlich der geheiligte Repräsentant der intelligiblen Ordnung. Und der Mensch muß ihn ebenfalls als Druck empfinden, „denn fürwahr, der Staat ist nicht eingesetzt, dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe".[140]) Es ist die Aufgabe des Ichs, die in Gewissen und Staat sich geltend machende Notwendigkeit des Gesetzes durch innere Gesinnung zu überwinden.[141]) Aber selbst wenn der Mensch Gefallen fände am Gesetz, es kommt zu keinem Frieden und zu keiner Freudigkeit der Existenz[142]), denn wie der Apostel Paulus[143]) lehrt, ist zwischen dem Wollen des Guten und der Uebermacht des Fleisches ein ungleicher Kampf.[144]) Gerade das Gesetz bringt den Tod, da die Möglichkeit der Erfüllung nicht gegeben ist, im Gegenteil das Gesetz steigert nur die Kraft der Sünde, „daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint"[145]), bis endlich das Ich, „den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch empfindet und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwert seines ganzen Daseins einzusehen."[146]) Aus diesen Aeußerungen wird besonders deutlich, wie radikal Schelling die Nichtigkeit der sündigen Existenz gesehen hat.

Sicherlich hat das Ich noch die Möglichkeit, sich seiner eigenen Selbstheit zu begeben[147]), wie es die unausweichliche Forderung an den Geist bleibt, daß er wieder zur Seele werde.[148]) In der Frömmigkeit, die wesentlich ein Akt der Selbstvergessenheit und in der Vernichtigung (nicht Vernichtung) seines eigenen und alles mit diesem zusammenhängenden bloß zufälligen Seins bestehe, wie es am schärfsten bei Fénelon ausgeprägt ist, dann in der Kunst, „die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird in völlig selbstloser Produktion" und endlich in der kontemplativen Wissenschaft, die nichts anderes ist als die rein rationale Philosophie, die hier selbst als Moment der Entwicklung erscheint[149]); in diesen drei Stufen kann sich das Ich Gott nähern.[150])

Aber ebensowenig wie das Ich zu dem wirklichen Gott kommen kann (es kommt nur zu Gott als Idee[151]), ebensowenig erlangt es eine wirkliche Heilung und Versöhnung, eine wirkliche Rechtfertigung seines sündigen Daseins. Im Gegenteil, jetzt erst empfindet es die Eitelkeit des Daseins um so tiefer, jetzt erst erkennt es die Kluft zwischen sich und Gott und „wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Sein zugrunde liegt, und es zweifelhaft macht, so daß

---

[138]) Ph. Einl. Ph. d. M. II, 1, 554.
[139]) Ebd.
[140]) Ebd. 547.
[141]) Ebd. 548.
[142]) Ebd. 555.
[143]) Röm. 7, 14 ff.
[144]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 555 Anm.
[145]) Ebd. II, 1, 555.
[146]) Ebd. 556.
[147]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 556.
[148]) Ebd. 475.
[149]) Vgl. Kuno Fischer, Bd. VII, S. 735.
[150]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 557/58.
[151]) Ebd. 559.

keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst."[152])

Es wird hier wie an keiner anderen Stelle offenbar, daß die treibende Kraft zur positiven Philosophie die starke und immer stärker werdende Religiosität Schellings war. „Ein Wille muß es sein", so sagt er — dieser Wille ist ein ganz und gar religiöser —, „der mit innerer Notwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sei."[153]) Und diesem religiös betonten Willen Schellings liegt, wie wir oben sahen, ein tiefes Wissen um die Schuld und Eitelkeit des Ichs und ein ebenso tiefes Erlösungsbedürfnis zugrunde. In diesem Geiste sagt er von dem an der Grenze aller Möglichkeiten angelangten Ich: „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz, der der Herr des Seins ist."[154])

So ist es also gerade das sich im Laufe der philosophischen Entwicklung Schellings immerfort steigernde religiöse Wissen um den allem Seienden zugrunde liegenden Abfall von Gott und das daraus entstandene religiöse Bedürfnis nach einer wirklichen, von einem wirklichen Gott her kommenden Erlösung, das einen Hauptgrund jener entscheidenden Wendung im Philosophieren Schellings zur positiven Philosophie bedeutet.

3. Wiederherstellung in Mythologie und Offenbarung.

Sogleich nach dem Falle, also nach der Wiedererregung des Prinzips (B) mußte sich von Natur aus ein Prozeß der Wiederherstellung anbahnen[155]), der freilich niemals zur wirklichen Versöhnung und Erlösung führen kann. Ebenso wie im ersten Prozeß mußte sich der neue Kampf der wieder in Spannung versetzten Potenzen vollziehen, der auf die Ueberwindung des B und die dadurch erneut erreichte Wiederherstellung und Verwirklichung der zweiten und dritten Potenz hinausläuft.[156]) Ein sich im Bewußtsein des Menschen vollziehender, aber doch realer, weil auf den realen wieder in Spannung versetzten theogonischen Mächten beruhender Prozeß, der Prozeß der Mythologie.[157])

---

[152]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 566. Vgl. Ph. d. O. II, 4, 217/18: „Nach der echt christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Taten, es ist der ganze gegenwärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dies fühlen, weil der Mensch das Bewußtsein hat, daß er allem Wollen und Tun voraus Gott mißfällig ist, so führt dies zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Tun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch tue, könne er Gott nicht gerecht sein. Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Tun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist."

[153]) Ebd. 565.

[154]) Ebd. 566.

[155]) Ph. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 198; Ph. d. M. II 2, 122/23.

[156]) Ph. d. M. II, 2, 125.

[157]) Ebd. 130: „Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen — sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen — es sind die ursprünglichen, die an sich theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtsein die mythologischen Vorstellungen erzeugt."

Es ist hier die Feststellung wichtig, daß die Potenzen, am Ende des Schöpfungsprozesses im menschlichen Bewußtsein zur Ruhe gebracht, vollkommen verwirklicht und göttliche Persönlichkeit geworden waren. Jetzt erst war die das außer sich seiende Prinzip überwindende zweite Potenz — außergöttlich während des Prozesses —, als Sohn Gottes verwirklicht.[158]) Damit war auch erst der Vater als Vater verwirklicht.[159]) (Nicht etwa die erste Potenz wird als Vater verwirklicht, sondern diese ist nur die zeugende Potenz des Vaters.[160]) Ebenso die dritte Potenz als der hl. Geist, als die das überwundene schließlich besitzende Macht, nicht weniger Herr des Seins, wie Vater und Sohn, gleichherrliche Persönlichkeit.[161]) Nach der Wiedererregung des Prinzips nun sind Sohn und Geist, wieder in den Prozeß hinabgezogen, zu bloß natürlichen Potenzen entherrlicht.[162])

So ist es verständlich, wie in jenem in mythologischen Vorstellungen sich äußernden Prozeß des Bewußtseins die zertrennten Potenzen als Götter betrachtet werden können, weil sie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jeder Hinsicht Nicht-Gott sind, sofern sie göttliche Mächte bleiben, sie sind nur nicht actu Gott, sondern in der Zertrennung.[163]) Und da die Potenzen im Prozeß stehen, so ist auch die Sukzession von Göttern begreiflich[164]) und der Polytheismus natürlich.[165])

Von diesen Voraussetzungen aus wird die ganze Mythologie begriffen, in der jede religiöse Vorstellung an ihrer Stelle und auf ihrer Stufe im Prozeß wahr ist[166]), und die zugleich in Analogie zum Schöpfungsprozeß, im Zusammenhang mit den Erscheinungen der Natur steht.[167]) Was in Schellings theologischen Jugendschriften schon Gegenstand seiner Studien war, ist in dieser letzten Periode wieder aufgegriffen und in das Licht seines tieferen Verstehens gerückt worden. Es ist ein Verdienst Adolf Allwohns, gezeigt zu haben, wie sich die Beschäftigung mit der Mythologie durch Schellings sämtliche Werke hindurchzieht.[168])

Die Mythologie kann nun auch als die Grundlage des Christentums erfaßt werden. Die mythologische Religion geht der Offenbarungsreligion oder dem Christentum voraus, ja vermittelt es erst. Sie ist die natürliche Religion, sofern sich in ihr der natürliche theogonische Prozeß äußert, sofern sie nämlich begreiflich ist aus dem natürlich Gott-Setzenden des Bewußtseins, während im Christentum auf Grund derselben theogonischen Mächte die Freiheit und Persönlichkeit Gottes offenbar wird.[169]) Hier handelt es sich

[158]) Ph. d. O. II, 3, 312; 318.
[159]) Ebd. 336.
[160]) Ph. d. O. II, 3, 322.
[161]) Ebd. 333/34.
[162]) Ebd. 367/68.
[163]) Ph. d. M. II, 2, 99.
[164]) Ebd. 103.
[165]) Ebd. 104.
[166]) Hist.-krit. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 210.
[167]) Ph. d. O. II, 3, 279.
[168]) Adolf Allwohn, der Mythos bei Schelling, 1927 (Kantstudien).
[169]) Hist.-krit. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 245; Ph. d. O. II, 3, 530: „Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältnis den mythologischen Prozeß bewirken und erklären, die-

nämlich darum, daß außerhalb der bloßen Vorstellung und unabhängig von ihr die wirkliche Versöhnung als eine T a t sich ereigne.[170]) Und was im Prozeß die überwindende zweite Potenz darstellte, ist im Christentum — nachdem der mythologische Prozeß vollendet ist — die versöhnende und erlösende Persönlichkeit Christi. Erschien also Christus im Heidentum nur als natürliche Potenz, so im Christentum als Persönlichkeit.[171]) Wie das Judentum nur das unentwickelte Christentum war, so das Heidentum das sich n a t ü r l i c h erzeugende Christentum.[172])

Nur darum ließ Gott die seinem Unwillen und Zorn verfallene Welt fortbestehen, damit sie durch den Sohn zu ihm zurückgebracht werde[173]), wie er denn überhaupt schon vor der Schöpfung voraussah, daß die von ihm abfallende Welt des Sohnes wegen nicht verloren sein würde.[174]) Der durch Fall des Menschen zur bloß natürlichen Potenz wieder entherrlichte Sohn[175]) vollbrachte also im mythologischen Prozeß als die zweite Potenz das Werk der Ueberwindung des B, das der am Ende dieses Prozesses erreichten Befreiung des menschlichen Bewustseins von der Macht dieses Prinzips.[176]) Damit ist sie selbst wieder verwirklicht und Herr des Gott entfremdeten Seins geworden, aber jetzt zu einem völlig unabhängigen Herrn, sofern sie es nicht mehr wie in der Schöpfung durch die Wirkung des Vaters, sondern durch ihre eigene ist.[177])

Nun beginnt erst die eigentliche Aufgabe und die T a t d e s C h r i s t u s, des menschgewordenen Gottessohnes, nämlich den Unwillen Gottes zu versöhnen und die Macht und das Recht des bösen Prinzips (B) innerlich zu überwinden und aufzuheben, die Tat der Erlösung, die von keinem anderen vollbracht werden kann und nur möglich ist, wenn ein w i r k l i c h e r Gott existiert. So ist auch das Christentum im Grunde Christus selber, und nicht das ist das Wesentliche, was er gelehrt und gesagt hat, sondern das, was er i s t.[178]) Die erste Potenz (B) selbst behält ihr Recht, solange sich die zweite als Außergöttliches behauptet.[179]) Als der Herr des Seins extra deum kann Christus nur dadurch Versöhner werden, daß er dieses sein außergöttliches Herr-Sein aufhebt, nur so wird jenes Unprinzip innerlich in seinem Rechte aufgehoben und der

---

selben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältnis die Offenbarung."

[170]) Hist.-krit. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 247.

[171]) Ebd. 249; Ph. d. M. II, 2, 320: „Derselbe, welcher in der Fülle der Zeiten als göttliche Persönlichkeit erschien, wirkte im Heidentum als natürliche Potenz."

[172]) Ebd. 315—316.

[173]) Ph. d. O. II, 3, 373.

[174]) Ph. d. O. II, 3, 375.

[175]) Ph. d. M. II, 2, 317; Ph. d. O. II, 3, 368: „Die zweite Potenz kann zwar nicht aufhören, in sich Persönlichkeit zu sein oder das Bewußtsein ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Sein nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtsein des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Prinzip, das n i c h t sein sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz." Vgl. Ph. d. O. II, 4, 36/37.
Darum auch leidet der Messias bereits, seit er im menschlichen Bewußtsein, in dem er sich verwirklicht hatte, wieder als Potenz gesetzt ist, und so ist es zu verstehen, wenn nach der Geheimlehre der Juden der Sündenfall als eine Auflehnung des Menschen gegen die Herrschaft des Messias erklärt wird. (Ph. d. M. II, 2, 317.)

[176]) Ph. d. O. II, 3, 370.

[177]) Ebd. 371.

[178]) Ph. d. O. II, 3, 197.

[179]) Ph. d. O. II, 4, 56.

göttliche Unwille versöhnt.[180]) Nur dieser Wille, sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen, vermag soviel über den göttlichen Willen, um den Fluch aufzuheben, der auf allem Sein und dem Menschengeschlechte lastet.[181]) Der Sohn konnte seine Herrlichkeit als eine vom Vater unabhängige fortwährend besitzen, darin bestand seine Freiheit. Diese Herrlichkeit aber verschmähte er, und darin ist er Christus. Das ist nach Schelling die Grundidee des Christentums.[182]) „Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, statt Gottes wie Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert[183]), sein außergöttliches Sein Gott als kreatürliches unterwirft (denn dies ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt und der Göttliche selbst sein außergöttliches Sein aufhebt."[184]) Hier, wo es gilt, den göttlichen Unwillen selbst und nicht die bloße Folge im Bewußtsein, sondern die Ursache aufzuheben, kann es sich natürlich nicht um ein Factum handeln, das nur im Bewußtsein der Menschheit sich vollzieht, wie die Facta der Mythologie, sondern nur um ein solches, das unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich ereignet.[185])

Das somit in seiner Macht und in seinem Recht überwundene Prinzip B, der Widersacher Christi, wird von Schelling als der Satan bezeichnet. Es ist einerseits Prinzip und andererseits doch kreatürlich und geworden, sofern es ursprünglich im menschlichen Bewußtsein gefaßt war und durch Schuld des Menschen wieder erregt ist.[186]) Es erscheint als ein zur göttlichen Oekonomie gehöriges Prinzip[187]), das erst an sich böse geworden ist, nachdem es als nicht-sein-sollend erklärt und doch wieder erregt worden war.[188]) Als die im menschlichen Bewußtsein verborgene Möglichkeit spielt es auch die Rolle des Versuchers und ist es überhaupt in seinem „amphibolischen" und doppelsinnigen Charakter[189]) gekennzeichnet.[190]) In der gefallenen Welt ist es die große Macht.[191]) Satan wird nicht wie in der christlichen Lehre als gefallener Engel bestimmt, und es sei nochmals darauf hingewiesen, daß Schelling im Gegensatz zu Baader überhaupt keinen Geisterfall annimmt.[192]) Dieser Satan hat nicht nur ein allgemeines Verhältnis zum Menschengeschlecht, sondern auch ein besonderes zum einzelnen Menschen, sofern jeder später geborene Mensch schon unter dem Einfluß dieses Geistes geboren ist, „was man die Erb-

---

[180]) Ph. d. O. II, 4, 58.
[181]) Ebd. 58.
[182]) Ebd. 37: „Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit existieren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott sein, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seins, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christentums."
[183]) So versteht Schelling die κένωσις-Lehre des Apostels Paulus, vgl. Phil. 2, 6—8.
[184]) Ph. d. O. II, 4, 79.
[185]) Ebd. 173.
[186]) Ebd. 258.
[187]) Ebd. 247.
[188]) Ebd. 237.
[189]) In der bibl. Erzählung ist dieser Charakter als Schlange dargestellt (Ph. d. O. II, 4, 265).
[190]) Ph. d. O. II, 3, 251.
[191]) Ebd. 252.
[192]) Ebd. II, 4, 262.

sünde oder das radikale Böse der menschlichen Natur genannt hat".[193]) Schelling erkennt noch einmal ausdrücklich das radikale Böse — ja er nennt es selbst Erbsünde — der menschlichen Natur an, indem er hinzufügt, daß „an dessen Dasein nur eine seichte Philosophie[194]) zu zweifeln vermag."[195])

Es ist hier nicht der Ort, die Philosophie der Offenbarung im einzelnen darzustellen. Es genügt für unsere Untersuchung, daß die Hauptidee der Erlösungslehre mitgeteilt ist. Nur das sei noch bemerkt, daß alle wesentlichen Lehrstücke der christlichen Offenbarung innerhalb dieser Gesamtauffassung ihren Platz erhalten. Durch die Wiederannahme der menschlichen Natur in der Auferstehung Christi, das Zeichen der geschehenen Rechtfertigung[196]), ist auch der ursprüngliche Mensch in größerer Herrlichkeit wiederhergestellt und ist die künftige Wiederannahme der menschlichen Natur in der allgemeinen Auferstehung vermittelt.[197]) Der Mensch soll wieder „alle der Wonnen und Seligkeiten" teilhaftig werden, die ihm in seinem ursprünglichen Sein (vor dem Falle) bestimmt waren; das ist seine Erwartung, die in der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach der letzten Krisis der Welt begründet ist.[198]) Der auferstandene und erhöhte Menschensohn selbst aber hat darin seinen Lohn, daß er nun in seiner verklärten Menschheit mit Recht und mit Gottes Willen in der eigenen Gestalt der Herrlichkeit ist.[199])

Wie die Schellingsche Sündenfallslehre ganz in die Nähe der christlichen Erbsündenlehre gerückt ist, so also auch die Schellingsche Erlösungslehre in die Nähe der christlichen. Dennoch bleibt die Eigentümlichkeit der Schellingschen Auffassung gewahrt, indem Mythologie und Offenbarung in seine eigene philosophische Idee eingebaut werden, wie ihm ja auch die „philosophische Religion" das

---

[193]) Ph. d. O. II, 4, 270.

[194]) Ebd. 270: „eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichen Menschenkenntnis mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Teil schon Kant in seiner Schrift über das radikale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle, von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen anderen bedeutend zu fördern, fast gewiß sein kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur."

[195]) Ebd.

[196]) Ph. d. O. II, 4,217.

[197]) Ebd. 219.

[198]) Ebd. 222.

[199]) Ebd. 225. Die drei Personen werden auch als sukzessive Herrscher aufgefaßt und damit eine Zeit des Vaters vor der Schöpfung, die Zeit des Sohnes als die gegenwärtige seit der Schöpfung und die Zeit des hl. Geistes als die der Zukunft (ebd. 71), aber nicht so, als ob die Herrschaft des Vaters und des Sohnes jemals aufhörte, daß zuletzt nur der Geist herrscht, sondern so, daß die Herrlichkeit des Geistes noch hinzukommt (ebd. 73). Der „Tag der Herrlichkeit" ist der der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, Sohnes und Geistes (ebd.). Dadurch, daß Sohn und Geist als selbständige Persönlichkeiten in den Vater zurückkommen, ist erst die gesteigerte Dreieinheit und christliche Dreieinigkeitsidee gegeben (ebd. 65).

Letzte und Uebergeordnete bleibt, die eben die Mythologie und Offenbarungsreligion in der dargestellten Entwicklung philosophisch zu begreifen hat.[200])

Dabei ist der historische Geist seiner Philosophie nicht nur beibehalten, sondern zur Vollendung gebracht. Handelt es sich doch um eine philosophisch begriffene allgemeine Geschichte, die die Schöpfung und das Menschengeschlecht in seiner gesamten Entwicklung und in seinen Religionen von innen her zu begreifen sucht. Schelling äußert selbst einmal, daß er dem geschichtlichen Geist treu bleiben wolle, der der Geist seiner ganzen Philosophie sei.[201]) — Mit W. Windelband[202]) läßt sich von diesem System des alten Schelling die „Großartigkeit der Tendenz", die „gelehrte Vielseitigkeit" und der „überraschende Kombinationsblick" rühmen.

Schelling gehört zu den Philosophen, die keine endgültigen Lösungen ihrer Fragen finden. Daher das fortwährende Sich-Wandeln und Werden seines Philosophierens; aber nirgends ist ein jähes Abreißen der inneren organischen Entwicklung festzustellen, jede Wandlung ist vorbereitet und begründet, jeder Lösungsversuch seiner Grundfrage nach der Sinndeutung und dem Ursprung alles Daseins, die er selbst einmal so formulierte: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?"[203]), jeder solche Versuch zeigt neue Rätsel und stellt neue Fragen und fordert einen neuen Versuch.

Stellen wir nun die ersten Anfänge unter dem Einfluß Fichtes dem letzten System der positiven Philosophie gegenüber, so ist es verständlich, daß man in der geistigen Entwicklung Schellings eine Krisis des romantischen Bewußtseins festgestellt hat, wie es ja — vielleicht noch deutlicher — auch bei seinem Zeitgenossen Friedrich Schlegel der Fall war; nicht als ob der romantische Geist überhaupt verschwunden wäre, vielmehr sind durchaus noch Wesenszüge der Romantik in der späteren Philosophie Schellings zu finden, es sei nur an einige besonders charakteristische Merkmale seiner positiven Philosophie erinnert, wie ihre Universalität, ihr Anspruch auf eine Lebensphilosophie, der geschichtliche Geist, die Idee der Entwicklung in Natur und Geschichte mit der Zielstrebigkeit zum Vollkommenen und zur Vollendung, der noch bleibende Rest des Pantheismus, das phantasievolle Erfassen des gesamten Daseins und alles Geschehens, vor allem auch die Bemühung um ein tieferes Verständnis des Mythos. Was mit dieser Krisis des romantischen Bewußtseins gemeint ist, ist von H. Knittermeyer sehr positiv[204]) gesagt und bewertet worden, indem er in Schellings

---

[200]) Hist.-krit. Einl. i. Ph. d. M. II, 1, 250. Ph. d. O. II, 3, 193. Vgl. Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 141.

[201]) Ph. d. O. II, 3, 317.

[202]) W. Windelband, Gesch. d. neueren Philos., Bd. 2, Lpz. 1911, S. 386.

[203]) Einl. i. Ph. d. O. II, 3, 7.

[204]) In negativerer Bewertung sagt R. Haym, Die romantische Schule, 1870, S. 861 (ed. O. Walzel 1914 S. 924/25), daß sich die romantische Philosophie „immer gläubiger, ja abergläubischer, immer mehr zu einem abenteuerlichen Gemisch von Scholastik und Mystik gestaltete, in dem so wenig gesundes Gefühl als gesunder Verstand war. Und das eben war die Krisis des romantischen Geistes, Schelling endete in einer neuen Gnosis, Schlegel im Katholizismus." Nach E. v. Hartmann (Schelling als Einheit . . .) arbeitete Schelling in seiner späteren Zeit der kath. Reaktion der Romantiker in die Hände, von der v. Hartmann sagt, daß sie im Sinne der Romantik lag: „welche naturgemäß an dem Prinzip ihrer ersten Periode, der Ironie

positiver Philosophie „den siegessicheren Rhythmus der romantischen Ichphilosophie in den tragischen Rhythmus der wirklichen Geschichte übersetzt“[205]) und die Philosophie „in die Verantwortung genommen“ findet von der Wirklichkeit des menschlichen Lebens.[206]) Knittermeyer weist darauf hin, daß der Glaube an die romantische Totalität erschüttert wurde durch die Notlage des wirklichen Individuums, das nach der Erlösung verlangte.[207]) Eben das, was Gegenstand unserer Untersuchung war, die immer stärker werdende Anerkennung der Macht des radikalen Bösen, die Vertiefung in das Problem des Abfalls selbst bedeutet diese Krisis des romantischen Geistes. .

---

und ihren Auswüchsen: der universellen Ironie, der Selbstironie, der Ironie der Ironie und aller dieser Haltlosigkeit einen Ekel bekommen mußte und nun à tête perdue sich in das erste beste Positive stürzte.“ (S. 4)

[205]) Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, München 1929, S. 455.

[206]) Ebd. S. 457.

[207]) Ebd. S. 458.

II. Teil.

Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Baaders.

Vorbemerkungen.

Wegen des großen Einflusses, den Baader auf die entscheidende Wendung in Schellings philosophischer Entwicklung ausübte, allein schon hätte ihm in der Geschichte der Philosophie eine größere Bedeutung zuerkannt werden müssen, als es im allgemeinen geschehen ist. Im Gegenteil hat man ihn zunächst als einen Schüler Schellings angesehen, welchen Irrtum Franz Hoffmann widerlegt hat.[1]) Auch sonst ist man ihm und seiner Lehre kaum gerecht geworden.[2]) Das ist um so auffallender, als es nicht nur Schelling ist, der von ihm sagen konnte: „ein herrlicher Seher und trefflicher Mensch“[3]) und nicht nur Friedrich Schlegel, der ihn einen „Tiresias in der Gruft der Naturphilosophie“, einen „Wissenden unter den Schatten“[4]) nannte, sondern daß selbst Hegel seine Bedeutung für die Philosophie in vollem Maße anerkennt[5]) und sich sogar in den meisten Punkten mit Baader einverstanden erklärt.[6])

---

[1]) Siehe in den philos. Schriften Hoffmanns, Erl. 1868, Bd. I: Franz von Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling. Ferner die Einleitung zu Baaders WW. Bd. 2 u. 5. Ueber Baaders Verhältnis zu Schelling und Hegel vgl. auch Joh. Sauter, Baader und Kant, 1928, S. 539 ff. u. S. 550 ff.

[2]) Z. B. in R. Hayms „romantischer Schule“ wird Baader fast gar nicht berücksichtigt (S. 510, 855 f.).

[3]) Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen Bd. 2, S. 109 (Brief an Windischmann, 18. Dez. 1806). — In den späteren Jahren ist allerdings im persönlichen Verkehr eine Entfremdung zwischen beiden eingetreten, vgl. F. Hoffmann, Verhältnis. S. 138 u. Einl. zu WW. Bd. 7.

[4]) Friedrich Schlegels philos. Vorlesungen von 1804—06 nebst Fragmenten, hg. v. Windischmann, Bonn 1836/37, Bd. 2 (Fragmente), S. 461.

[5]) In bezug auf das theosophisch-mystische Erbe, das Baader wieder aufgedeckt hat: „Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr Franz von Bader (Hegel schreibt mit Fichte stets Bader, vgl. Hoffmann, Verhältnis . . . S. 66) fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponiert erhärtet. Jakob Böhm's Tiefe gewährt insbesondere hierfür Gelegenheit und Formen . . .“ (Enzyklopädie, ed. Lasson, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 18). „Die Gnosis des Herrn von Bader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensosehr der Beruhigung bei der inhaltlosen Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen . . .“ (Ebd. S. 19).

[6]) „Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der neuerlichen Schriften des Herrn v. Baders als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung zu denselben zu ersehen; über das meiste dessen oder leicht alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der Tat nicht von seinen Ansichten abweicht.“ (Ebd. S. 19). Vgl. die Stellungnahme Baaders dazu: WW. X. 307.

Die letzte Bemerkung Hegels führt uns dazu, auf das Verhältnis des Baaderschen zum Hegelschen Standpunkte kurz einzugehen. Baader stimmt zwar in vielem mit Hegel überein, so in der Auffassung Gottes als des absoluten Geistes, der Entäußerung eines Wesens zur Natur als die Bedingung seiner Innerung als Geist[7]), der Offenbarung des Geistes durch Vermittlung der Natur.[8]) Baader sieht aber doch eine große Differenz gegenüber dem Standpunkt Hegels, wenn dieser das Absolute in den Weltprozeß eingehen läßt[9]), wenn er die Entäußerung zur Natur schon als Kreation faßt[10]) und gar noch als einen Abfall der Idee von sich.[11]) Auch ist ihm bei Hegel die Geistesfreiheit zu sehr „ein völliges Lossein von der Natur", ein „Fallenlassen letzterer".[12]) Schelling dagegen vermengt ihm die Naturfreiheit und Naturlosigkeit, er fasse den Geist „nie völlig von der Natur emanzipiert oder naturfrei".[13]) Nach Hegel stehe die Natur zu niedrig, nach Schelling zu hoch.[14]) So wird hier gerade die Stellung des Baaderschen Idealrealismus im Sinne der unbedingten Zusammengehörigkeit von Natur und Geist, der Vollendung des einen durch das andere[15]) zwischen Schelling und Hegel deutlich.

Die eigentliche Bedeutung Baaders liegt jedoch nicht so sehr in der Originalität seiner Lehre als vielmehr in der Wiedererweckung und lebendigen Auswertung — vor allem auch in Beziehung auf das philosophische Denken seiner Zeit — des großen theosophisch-mystischen Erbes, das er wie Hegel[16]) sagt, zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen verstand. Neben Meister Eckhart und Tauler, Paracelsus, Oetinger, Martinez Pasqualis sind es vor allem Louis Claude de Saint-Martin und Jakob Böhme, deren Lehren er aufgriff und ausdeutete und in das Interesse seiner Zeit einführte. Er betrachtet es selbst als seine Aufgabe, den vergessenen und verkannten Leistungen der früheren Spekulation wieder einen Platz in der Philosophie zu verschaffen.[17])

---

[7]) S. Baaders WW. Bd. III, S. 325.
[8]) Baaders WW. IX, 117.
[9]) Gott bedarf weder eines logischen, noch historischen Kursus, um fertig zu werden. (IX, 103, Anm.)
[10]) IV, 281; IX, 25.
[11]) III, 325; IX, 130; I, 206.
[12]) XIV, 483.
[13]) Ebd.
[14]) VII, 255.
[15]) II, 15: Baader sagt mit Jakob Böhme, daß es Hoffart sei, ohne Leib (Natur) sein zu wollen (XIII, 137). Vgl. VIII, 167: „Nur wenn die Philosophie das Leben selber beachtet, vermag sie die beiden Abwege zu meiden, deren einer spiritualistisch über das Leben hinausgreift, während der andere materialistisch unter dasselbe hinabsinkt und so nur entweder das Gespenst oder den Leichnam des Lebens statt des Lebens selber erfaßt."
[16]) S. o. S. 46, Anm. 5.
[17]) VIII, 301; IX, 36 ff.
Oetinger (1702—1782), Theosoph und Mystiker, von Einfluß auf den württembergischen Pietismus. Durch diesen brachte er Schelling und seinen Freunden die Spekulation Jakob Böhmes nahe. (Ueberweg, 3. Bd. S. 153.)

Ueber Martinez Pasqualis (oder „Martines de Pasqually", gest. 1774) handelt ausführlich Fritz Lieb in „Franz Baaders Jugendgeschichte", München 1926, S. 145 ff. Daraus soll im folgenden ein Auszug mitgeteilt werden: Ueber die Herkunft Pasqualis ist nichts Sicheres bekannt; 1754 gründet er den freimaurerischen Ritus der

St.-Martins und Böhmes Lehren hat er insbesondere Kommentierungen und Erläuterungen gewidmet.[18]) Er war nicht nur der beste und wohl

„Élus-Coens", dem er 1766 in Paris den „Tribunal Souverain" als oberste Leitung gibt. Dieser Orden der Élus-Coens, der vor allem anläßlich der Initiation oder der Beförderung zu höheren Graden ein ausgebildetes symbolisches Zeremoniell pflegte, ist von der Art einer „gnostischen Kultgemeinde". Auch Alchemie und Theosophie werden gepflegt, so eine alchemistische Naturphilosophie und theosophische Zahlenlehre. — Die Briefe an Willermoz, einen seiner tätigsten Anhänger, „Catéchismes des Élus-Coens", geben Aufschluß über Pasqualis' theurgische Praxis, mittels derer er mit der höheren Geisterwelt in Verbindung zu treten suchte. Nach seiner ehrlichen Meinung sollte auf diese Weise Gottes Erlösungswerk zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen unterstützt werden. Ueber seine Lehre unterrichtet die unvollendet gebliebene, 1770 entstandene Abhandlung: „Traité de la Réintegration des êtres dans leurs premières proprietés, vertus et puissances spirituelles et divines." Aehnlich wie von Saint Martin und später Baader ist hier von einem Geisterfall die Rede, der das materielle Universum zur Bindung der bösen Geister veranlaßte; ferner von einem im Zustande verklärter Leiblichkeit befindlichen ersten Menschen, der ebenfalls fiel und, in eine materielle Hülle eingeschlossen, einer niedern Daseinsweise verfiel, der Macht der Dämonen ausgesetzt. Alle Erlösungsoperationen Christi und seiner auserwählten Männer, die er der Menschheit im Laufe ihrer Geschichte gesandt hat und sendet, sind nichts anderes, als theurgische Handlungen zur Bekämpfung der bösen Geister und zur Versöhnung des Menschen mit Gott.

In bezug auf Saint-Martin (1743—1803, nicht 1804: Lieb S. 157 Anm.) folgen wir ebenfalls der Darstellung von Lieb (S. 145, dann 154 ff): St. Martin betrat nach einem Studium der Rechte die militärische Laufbahn, doch seine Bekanntschaft mit Pasqualis im Jahre 1768 gab seinem Leben eine Wendung. Schon 1771 verließ er den militärischen Dienst, um sich ganz der Loge Pasqualis' zu widmen. Auch er befaßte sich mit spiritistischen Versuchen, zweifelte aber bald an der Richtigkeit dieser Methoden seines Lehrers und verzichtete auf die „physischen" Mittel, um den „inneren Weg" des Mystikers zu beschreiten. Bald trennte er sich vom Geheimordenswesen überhaupt. Er hat selbst keinen Orden gegründet, doch fanden seine Schriften eine so starke Verbreitung, daß man meist die Anhänger Pasqualis' statt Martinesisten „Martinisten" genannt hat. Im wesentlichen handelt es sich um eine Weiterführung der Theosophie des Pasqualis. Die weitere Entwicklung St. Martins ist von Jakob Böhme (dessen zwei erste Werke er ins Franz. übersetzte: Morgenröte und die drei Prinzipien) entscheidend beeinflußt (vgl. „Der Dienst des Geistmenschen" S. 30 ff., deutsch 1845). Seine Hauptwerke sind: „Des érreurs et de la vérité" (Edimbourg oder Lyon 1775) — „Tableau naturel" (ebd. 1782). — Beide Schriften sind in Kleukers „Magikon" (1784) inhaltlich dargestellt und erläutert worden, welches Werk von größter Wirkung auf Baader war (vgl. z. B. Tagebücher WW. Bd. XI, S. 126), dem er auch (im 12. Bde. der WW.) Anmerkungen gewidmet hat. — Ferner „L'homme de désir" (1790) — „Ecce homo" (1792) — „De l'esprit des choses" (1800) — „Le ministère de l'homme-esprit" (1802).

(Ueber Baaders Verhältnis zu Pasqualis und St. Martin sowie zur Mystik überhaupt vgl. auch: Joh. Sauter „Baader und Kant", Jena 1928, S. 564 ff.)

[18]) Erläuterungen zu St. Martin s. Bd. XII; zu Jakob Böhme s. Bd. III (Vorlesungen über J. Böhmes Theologumena und Philosopheme) und Bd. XIII.

auch der früheste Böhmekenner seiner Zeit und der Romantikergeneration, sondern der beste Kenner Böhmes überhaupt, und dies ist, wie David Baumgardt sagt, der einzige Ruhmestitel, der ihm nie abgesprochen worden ist.[19])

Auch Franz von Baader gehört in den Kreis der romantischen Philosophen.[20]) Am deutlichsten trägt der Dynamismus seiner Naturphilosophie romantischen Charakter. Nach Fr. Hoffmann[21]) ist er hierin sogar Schelling um ein Jahrzehnt zuvorgekommen. In Baaders Erkenntnislehre gibt sich die Romantik in einem gewissen Intuitionismus kund. Das augustinische Moment der Erleuchtung ist unverkennbar[22]); und dem Satz Descartes': Cogito, ergo sum, der nach Baader den Atheismus angebahnt habe, indem er das Selbstbewußtsein methodisch zur Grundlage des Gottesbewußtseins machte, stellt Baader den anderen entgegen: Cogitor, ergo cogito (a deo), bzw. ergo sum oder cogitans sum.[23]) Uebrigens hat das Baadersche Erkennen durchaus existentiellen Charakter, wie es vor allem zum Ausdruck kommt, wenn er dem Erkenntnistrieb den Zeugungstrieb in Analogie setzt[24]). Er steht zwar ganz auf dem Boden des Theismus, dennoch kann er sich der pantheistischen Tendenz seiner Zeit wenigstens insofern nicht entziehen, als er ständig den Pantheismus zu überwinden sucht; und gerade in der Annahme der Böhmeschen ewigen Natur in Gott sieht er die einzige Rettung vor dem Pantheismus, sofern — wie Baader selbst einmal sagt — ohne Anerkennung dieser Natur eine Vermischung des Schöpfers und Geschöpfes unvermeidlich sei.[25]) Auch die Ganzheitsbetrachtung seiner Philosophie, der Versuch, die Gesamtheit alles Seienden zu erklären, sowie Idealismus und Realismus, Glauben und

---

[19]) Siehe David Baumgardt, Frz. v. Baader und die philos. Romantik, Halle 1927, S. 224; S. 38.

[20]) Baaders Bedeutung im Kreise der romantischen Philosophen eingehend untersucht und dargestellt zu haben, ist das Verdienst David Baumgardts in genanntem Buche.

[21]) S. dessen Einl. zum 3. Bde. der WW. Baaders. — Hoffmann sieht die Keime der späteren naturphilosophischen Ansicht bereits in der Jugendschrift „Vom Wärmestoff" (1786) und weist darauf hin, daß ihm selbst Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) noch nicht bekannt sein konnten, daß ein Einfluß allenfalls von Herder ausgegangen sei. — Den romantischen Charakter der Baaderschen Naturphilosophie hat Fr. Schlegel empfunden, wenn er sagt: „Günstiges Zeichen, daß ein Physiker sogar — der tiefsinnige Baader — aus der Mitte der Physik sich erhoben hat, die Poesie zu ahnden, die Elemente als organische Individuen zu verehren und auf das Göttliche im Zentrum der Materie zu deuten." (Prosaische Jugendschriften, hg. v. J. Minor, Bd. 2, Ideen Nr. 97, S. 300.)

[22]) „Wie der Apostel sagt, daß die Kreatur der göttlichen Natur teilhaft (nicht Teil derselben) wird, so wird sie eo ipso auch der primitiven Erkenntnis Gottes teilhaft und Gott ist folglich nicht . . . ein bloß Gewußtes (Objekt) . . „ sondern gleichwie Gott als sich wissend die Einheit Seiner als Gewußten und Wissenden ist, so kann mein Gottwissen nur durch Teilhaftwerden jenes göttlichen Wissens stattfinden", so daß die intelligente Kreatur „ohne seine Erleuchtung nichts, weder Gott, noch sich, noch anderes warhaft und frei zu erkennen vermag". (I, 203/04, vgl. I, 90 Anm., 109 Anm., 170.)

[23]) I, 348, 350 Anm., 370, 395/96; VIII, 339 Anm.; XII, 238, 325.

[24]) S. die Schrift „Ueber die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes" im I. Bde. - Vgl. den Gebrauch des Wortes „Erkennen" in der Bibel: Er erkannte sein Weib, und sie gebar (ebd. S. 43).

[25]) VII, 34 Anm. vgl. IX, 311; XIV, 136: Mit dieser Lehre habe J. Böhme den Irrtum jener vermieden, die „jene stille esoterische, immanente Selbstformation Gottes zwar von seiner exoterischen

Wissen[26]) zu versöhnen, stellt ihn in die Reihe der Romantiker. Seine Sozietätsphilosophie hat die gleiche Grundeinstellung wie die des Romantikers Adam Müller.[27]) Baaders Vorliebe für das Symbolische, für das Analogisieren, für die mystische Spekulation überhaupt, übrigens auch für die parapsychischen Erscheinungen[28]) ist endlich noch als romantische Eigenart zu nennen. Im ganzen ist es sein Kampf sowohl gegen Aufklärung wie gegen Pietismus, der ihn ganz in die Bewegung seiner Zeit hineinstellt.[29])

Aber Baader hat nicht jene Krisis des romantischen Bewußtseins an sich selbst in seiner eigenen Entwicklung erfahren, wenn auch seine Lehre vollkommen der Krisis des romantischen Geistes entsprach; denn sein Philosophieren befand sich von vornherein schon in dem Stadium, zu dem Schelling und Fr. Schlegel erst durch diese Krisis hindurch gelangt sind. Darum vermißt man auch bei ihm gerade die Wesenszüge der jungen Romantik, wie sie sich unter dem Einfluß Fichtes entfaltete. Im Gegensatz zu Schelling kann überhaupt bei Baader von einer philosophischen Entwicklung keine Rede sein. Mit Ausnahme der wenigen Jahre, die er in England zubrachte (1790—95), wo er — zwar nicht bis in sein innerstes Wesen hinein — von der Aufklärung berührt wurde und außer Hobbes, Locke, Berkeley, Hume vor allem Rousseau, Godwin und Kant studierte[30]), ist sein philosophischer Standpunkt ein für allemal fixiert. Baader steht also in der Reihe des älteren Schelling und des älteren Fr. Schlegel und kann seiner gesamten Erscheinung nach als Spätromantiker angesprochen werden, abgesehen davon, daß bei ihm das historische Interesse nicht so ausgeprägt ist, wie es sonst die Spätromantiker auszeichnet.[31])

Das Problem des Bösen und des Sündenfalls ist entsprechend auch das Zentralproblem dieser Philosophie. Schon in der Darstellung der Schellingschen Lehre vom Sündenfall wiesen wir wiederholt auf Baader hin, vor allem hinsichtlich seines entscheidenden Einflusses auf die große Wendung in der philosophischen Entwicklung Schellings. Es ist darum um so bedeutungsvoller, die Baadersche Lehre vom Sündenfall selbst näher kennen zu lernen.

---

unterschieden, diese aber sofort mit der kreatürlichen vermengten, so daß nach ihnen Gott sich nur als Schöpfer wirklich wäre."

[26]) Wissen ohne Glauben mache ebenso wenig selig als der erkenntnislose blinde Glaube. (I, 191) — Das Mysterium ist verhüllt, aber nicht undurchdringbar, sondern erforschlich. (I, 243; IX, 383) — kein Widerstreit zwischen Glauben und Wissen, meist widerstreite nicht Glaube dem Wissen, sondern Glaube einem anderen Glauben. (I, 342, 344.) — Zu der Ganzheitsbetrachtung Baaders: Baader hat es zwar nie zu einer systematischen Gesamtdarstellung seiner Philosophie gebracht, vielmehr seine Gedanken — mit Ausnahme einiger größerer Schriften wie der „Fermenta cognitionis" (1822—25) und der „Vorlesungen über spekulative Dogmatik" (1828—38) — in einer Unmenge von meist kleineren Abhandlungen und Aufsätzen verzettelt, dennoch liegt seiner Philosophie ein inneres System zugrunde. Baader wendet sich gegen diejenigen, die nur da einen systematischen Gedankengang sehen, „wo ihnen ein Schematismus von a, b, c ins Auge fällt" (I, 153).

[27]) Siehe Baumgardt S. 372 ff.

[28]) Vgl die Anthropologie im IV. Bde. d. WW.

[29]) Vgl. Hegel Enzyklop., Vorrede zur 2. Aufl., Lasson, S. 19, siehe S. 46 dieser Arbeit, Anm. 5.

[30]) Vgl. Baumgardt, S. 145 ff. Ueber Baaders Jugendentwicklung, vgl. Fritz Lieb, Frz. Baaders Jugendgeschichte, 1926; siehe dort auch besonders über Herders und Lavaters Einfluß.

[31]) Vgl. Baumgardt, S. 368.

1. Abschnitt.

Die Theorie von der Schöpfung der Materie.

In streng theistischer Denkweise ist nach Baader Gott der Schöpfung nicht bedürftig. „Gott ist als Selbstbewußtsein, Geist, immer schon fertig, oder absolut und der Kreatur nicht bedürftig, die nur Gleichnis ist."[1]) Gott ist sich außer sich offenbar in seiner ewigen Natur, und dieses Offenbarsein ist von jenem in der Schöpfung aufs schärfste zu unterscheiden.[2]) Die Schöpfung aber, in ihrem Wie selbst unbegreiflich[3]), gründet in der ewigen Natur Gottes[4]). Würde man ihren Ursprung zu hoch in Gott setzen, sie aus der „klaren Gottheit" selber hervorgehen lassen, so wäre es um so schwieriger, ihre natürliche Unangemessenheit zu erklären, und man fiele um so leichter dem Irrtum Schellings und Hegels anheim[5]), die Schöpfung selbst als einen Abfall der göttlichen Idee von sich selbst zu erklären[6]), obwohl doch die natürliche Unangemessenheit mit dem Abfall in keiner Weise zu vermengen ist, durch den erst die Kreatur ihrer Idee nicht nur entspricht, sondern ihr widerspricht.[7]) Hier wird also der entscheidende Unterschied der Baaderschen Abfallslehre gegenüber der von Schelling in der Schrift „Philosophie und Religion" vertretenen deutlich, welch letztere Schelling ja später in Annäherung an den Baaderschen Standpunkt aufgab.

Der Sündenfall nach Baader setzte entsprechend der christlichen Tradition mit der Empörung Luzifers ein. Luzifer mit allen Engeln hatte zu seiner Bewährung eine Versuchung zu bestehen[8]), wodurch er sich und zugleich die ganze ihm zum Erbe gegebene nichtintelligente Natur aus freiem Willen in jener Lichtregion, in die er gesetzt war, fixieren sollte und konnte[9]), wodurch er die Erweckbarkeit des selbstischen Prinzips sowie die Möglichkeit der räumlich-zeitlichen Verstaltung radikal in sich tilgen sollte.[10]) Luzifers Sünde war als die Lust, sich selbst zu erfüllen, eine Empörung gegen Gott selbst und darum Hoffart (während später des Menschen Fall als die Lust, ein ihm Niedrigeres sich zum Gott zu setzen, Niedertracht war).[11]) Der Abfall beruht auf einem selbst gefaßten Willensentschluß der selbstischen Kreatur, „ihre eigene Mitte aus der göttlichen heraus und dieser selbst entgegenzusetzen"[12]), wodurch sie dem „tantalischen Streben" anheimfällt, sich selbst zu affirmieren und zu begründen, ohne jemals es zu können[13]), und ohne je von Gott loszukommen, da sie, wenn auch nicht mehr positiv, so doch jetzt negativ der Manifestation Gottes dienen muß.[14])

---

[1]) WW. Baaders, Bd. XII, S. 397. — In Anbetracht der Unzahl von kleinen Aufsätzen ist es unmöglich, bei der Zitation jedesmal die betr. Schrift mit Titel zu nennen. Dies ist auch nicht von demselben Interesse, wie es bei Schelling war, da Baader seinen philosophischen Standpunkt nicht veränderte.
[2]) I, 197.
[3]) II, 352; IV, 429
[4]) VII, 33/34 Anm.; IX, 204.
[5]) I, 206.
[7]) I, 206.
[6]) S. o. I. Teil, S. 14/15.
[8]) III, 303, Anm.
[9]) VII, 281, Anm.
[10]) I, 251; X, 50.
[11]) II, 339/40; XIV, 159.
[12]) VII, 167.
[13]) IV, 400.
[14]) VII, 168.

Infolge dieses Falles stürzte die erste Schöpfung zusammen, jene Weltkatastrophe, an der weder Mensch noch Natur schuld sind, auf die alle alten Sagen und Mythen hinweisen.[15]) Der Fall ist insofern von kosmischer Bedeutung, als die gesamte Kreatur, selbst die treu gebliebenen Geister von der allgemeinen Perturbation berührt wurden.[16]) Es ist das Chaos, das der Schöpfungsgeschichte Moses' vorherging und in der Genesis mit dem „Tohu-va-bohu" (wüst und leer) bezeichnet wird.[17])

Der Zweck der Schöpfung in der Genesis ist dann kein anderer als der, diese zusammengestürzte Welt zu restaurieren, und zwar zunächst nur äußerlich („gleichsam polizeilich") die Ordnung wiederherzustellen, eine Decke über die Verderbnis zu legen, damit nun erst die radikale Tilgung der Verderbnis vor sich gehen könne.[18]) Die Natur wird zu dem Zwecke materialisiert. Statt die materielle Natur als einen Abfall der Idee von sich zu nehmen, muß sie vielmehr als durch einen solchen Abfall veranlaßt aufgefaßt werden[19]), und zwar als die „Entfernung und Hemmung einer die Totalität störenden Aktion"[20]), im Dienste der Entfernung und Ausstoßung der feindlichen Geister.[21]) So ist also das Böse nur die „causa occasionalis" ihres Entstehens und Bestehens[22]), und weit entfernt davon, mit den Gnostikern die Materie mit dem Bösen selbst zu identifizieren[23]), ist sie vielmehr eine Gegenaktion gegen das Böse.[24]) Das Erbe Luzifers wurde, nachdem es durch dessen Fall infiziert worden, seiner Herrschaft entzogen und ihm durch „Verlarvung als Erde und zeitliches, verwesliches Wesen" verschlossen.[25]) So ist das Sechstagewerk der Schöpfung, beginnend mit der Gründung der Erde aus dem Tohu-va-bohu[26]) — die für das Universum von ganz

---

[15]) IX, 79.
[16]) IV, 418; VII, 313.
[17]) VII, 375/76; IX, 306 Anm.
[18]) III, 318; VIII, 152, 192.
[19]) II, 489.
[20]) II, 489/490.
[21]) VII, 206.
[22]) IV, 345/46.
[23]) IV, 429.
[24]) Diese Lehre ist kurz zusammengefaßt in folgenden Worten Baaders (IV, 345/46): „Daß eben die Umschaffung oder Umwandlung dieser Natur zur materiellen Schöpfung . . . keinen anderen Zweck hatte und hat, als teils selbe von ihrer Abgründigkeit zu erretten und dieser zu entheben (wozu die Zusammentreibung und Begründung der Erde den Anfang machte . . .), teils die Wiederverklärung dieser Natur anzubahnen und möglich zu machen. Da also die materielle Substanz oder Leiblichkeit (wie Paulus sagt) als Baugerüste und als das bewegliche Reisezelt einer anderen wahrhaft herrlichen Leiblichkeit dient und es zugleich ihre Funktion ist, jene Abgründigkeit in sich zu verbergen und aufzuhalten . . ., so muß man es eben sowohl als einen Unbegriff dieser Materie erklären, wenn man ein geistig und persönlich Böses als causa occasionalis ihres Entstehens und Bestehens verkennt, gegen welches sie eben geschaffen ward und fortgeschaffen wird, als wenn man (wie die Gnostiker getan) diese Materie für ein Geschöpf des Bösen selber nimmt." Vgl. II, 490: „Nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall als eine Empörung gegen die Einheit) konnte diese materielle Manifestation (als Krisis, Hemmungs- und Restaurationsanstalt) veranlassen und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich."
[25]) IV, 429.
[26]) IX, 306, Anm.

hervorragender Bedeutung und darum einzigartig[27]) und kein „Stern unter Sternen" ist[28]) — bereits eine Bindung („Tartarisation") jener finsteren, titanischen Mächte".[29]) So ist die äußere Natur ein „Schild gegen den Vater der Lüge, durch den diesem der Mund gestopft ist."[30]) Sie ist eine „Restaurationsanstalt"[31]) oder eine „Bauhütte", um die normale Position wiederherzustellen.[32]) Sie hat den doppelten Zweck, jener Unnormalität zu wehren und ihr zu ihrer Restauration behilflich zu sein. Das ist ihr Dienst des Eitlen (Paulus), wofür diese Natur ihre eigene Integrität als Lohn sich verdient.[33]) So ist sie „Hemmungsanstalt" und zugleich „die Werkstätte einer neuen ewigen Beleibung".[34]) Diese Materialisierung der Natur geschieht nur infolge einer Differenzierung ihrer konstitutiven Prinzipien.[35]) Ihr Zustand ist ein verlarvter und degradierter, und ihre Elemente sind versetzt und zusammengesetzt.[36]) So ist sie vierelementisch.[37]) Gemäß diesen Erörterungen ist es nach Baader ein großer Irrtum, die Begriffe Natur und Materie zu vermengen, wie es bei den Naturphilosophen meistens geschieht.[38]) — Besonders wichtig für die Baadersche Theorie von der Schöpfung der Materie ist die Tatsache, daß deren Schaffung nicht etwa durch Gott selbst geschieht, sondern durch seine „A g e n t e n" oder „missi" oder „Elohim", nicht allerdings im Sinne des Demiurgos.[39]) Sie bringen nicht nur das materielle Universum aus dem Tohu-va-bohu hervor, sondern erhalten es auch und bewirken auch dessen Wiederaufhebung.[40])

Die Materie ist also ein großer Kampfplatz und, wie Baader sagt, ist „jedes Gebilde auf Erden als eine den finsteren, anorganischen oder titanischen Mächten durch die Licht- oder Sonnenmacht entrissene Siegesbeute zu betrachten, und keine derselben ist bei einer näheren Betrachtung ohne eine Verletzung oder Difformität aus diesem großen Kampfe des Lichtes mit der Finsternis, des Lebens mit dem Tode davon gekommen".[41])

Der Fall der Geister allein aber kann noch nicht die Z e i t region als solche erklären. Die Entzweiung der Intelligenzen macht vielmehr nur den Aufgang eines Himmels und einer Hölle begreiflich, nicht den einer zeitlichen Welt, weil nämlich die direkte Opposition einer Kreatur gegen Gott auch eine entsprechende direkte Zurückweisung von seiten Gottes zur Folge haben muß.[42]) Auch der spätere Fall des Menschen kann ihren Urstand nicht erklären, weil die Zeitregion ja schon vor

---

[27]) XIV, 44.
[28]) VIII, 334; IX, 53. Gegen Herders Satz aus den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", daß die Erde nur ein Stern unter Sternen sei!
[29]) VIII, 227.
[30]) II, 88. — „Beweist sich übrigens noch täglich, indem wir das Freiwerden zerstörender, immaterieller Potenzen mit der Abnormität oder der Verletzung der Materie immer zugleich eintreten sehen." (VII, 374.)
[31]) V, 161.
[32]) IX, 435 Anm.; VIII, 80/81; XII, 239.
[33]) VIII, 288.
[34]) II, 416/17.
[35]) VII, 115.
[36]) IX, 51.
[37]) IX, 204 Anm.; XIII, 116; IV, 347.
[38]) III 290; VIII 247.
[39]) IV, 416; IX, 141, Anm.; VII, 118.
[40]) IX, 386; XII, 533, 550.
[41]) VII, 200.
[42]) XIV, 40.

der Sendung des Menschen bestand.[43]) Es muß also neben den treugebliebenen Engeln und den sich empörenden Dämonen noch ein dritter Teil von Intelligenzen angenommen werden, die weder direkt für, noch direkt gegen Gott sich entschieden, sondern nur ohne Gott sein wollten[44]), und die Schöpfung der Zeitregion veranlaßten, die ihnen als eine „Gnadenzeit"[45]) dann die Gelegenheit geben soll, sich endgültig zu bestimmen[46]), wie ja auch das Zeitleben deutlich den Charakter der Duplizität trägt.[47])

Des Menschen Sendung und Aufgabe war es, die Wiederherstellung der Natur zu ihrer Vollendung zu führen.[48]) Er sollte der neue „Thronfürst" sein, „Priester und König".[49]) Durch ihn sollte die gesamte Schöpfung zu ihrer Reintegration gelangen.[50]) Ihm wurde die Besiegelung und Verwahrung der Schöpfung gegen die feindlichen Mächte, „die Macht der Schlüssel" anvertraut[51]), daß er die Zeitregion der überzeitlichen Region offen, der unterzeitlichen verschlossen halte.[52]) Er sollte der Vollender und Verklärer der Natur sein, ihr Befreier vom Dienst des Eitlen[53]), was die Genesis die Kultur der Erde und die Verbreitung des Paradieses nennt.[54]) Gott wollte mittels des Menschen in der Schöpfung seinen Sabbat feiern.[55])

Dieser Urmensch war dem äußeren Naturwesen enthoben und verklärt.[56]) Er war materiefrei.[57]) Seine Existenzweise ist der Christi nach der Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt oder Glorifizierung vergleichbar.[58]) Er war in die Zeit gesandt, nicht um ihr unterworfen zu sein, sondern frei von ihr, zugleich eine andere höhere und zeitfreie Region bewohnend, die ihn auch schützen sollte gegen die desorganisierenden Einflüsse, sie zu beherrschen und zu leiten.[59]) Er war in Bezug auf die Geschlechtlichkeit „androgyn". Der Begriff der Androgyne als Union der Geschlechtspotenzen in einem Leibe ist weder mit der Impotenz noch mit dem Hermaphrodismus (Koexistenz beider geschiedenen Potenzen in einem Leibe) zu vermengen.[60]) Wie sich der Mensch paradiesisch fortpflanzen sollte, so sollte er sich auch paradiesisch ernähren.[61])

---

[43]) XIV, 43.
[44]) XIV, 40; IV, 205, Anm.
[45]) VII, 189.
[46]) XIV, 41.
[47]) VII, 189; XIV, 41/42.
[48]) IX, 53.
[49]) IX, 85/86.
[50]) VII, 293.
[51]) VIII, 228; XIII, 144.
[52]) XIV, 43.
[53]) V, 255; III, 315.
[54]) IX, 346; II, 119; V, 38; XIII, 274.
[55]) VIII, 60, 227. Vgl. Schelling, I. Teil, S.
[56]) II, 267; IV, 428 Anm.; IX, 90.
[57]) II, 491; IV, 203.
[58]) VIII, 192; XV, 316.
[59]) II, 533/34, Anm.; XIV, 43.
[60]) IX, 211; XIV, 141. Siehe Baumgardt S. 297: Baader war der erste, der das Androgynenproblem in die Romantik brachte. — Vgl. andere Stellen: II, 271; 314; IX, 142/43. Baader zitiert häufig einen Satz aus Skotus Erigena: de divisione naturae: „Homo reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionen in masculum et feminam est passus, et quoniam ille divinum (angelicum) modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem justo iudicio redactus est . . ." (II, 317/18; VII, 235; XIV, 143).
[61]) VII, 26; X, 295.

Im übrigen hatte er eine „Wundermacht" über die Natur[62]); ihm war das imperium in mundum übertragen, welches wahrhaft ein anderes sei als das Baconische[63]) industrielle.[64])

Der Mensch war „versehen im Namen Jesu"[65]), d. h. in Gottes Liebe, vor der Erschaffung der Welt. Er sollte als Bild Gottes in jenem besonderen Sinn des Teilhaftseins an der Sohnschaft Gottes, als die Totalität der Manifestation Gottes, als „Schlußgeschöpf" Himmel und Erde, Geist und Natur vermitteln und unauflösbar verbinden.[66]) Die gesamte Kreatur, selbst die Engel (wenn auch nicht zu ihrer Erlösung) sind zu ihrer endgültigen Konsolidierung des Menschen bedürftig, wie andererseits der Mensch des Beistandes der Engel bedarf.[67]) Auch ohne den Fall Luzifers wäre die Schöpfung des Menschen als „Copula der intelligenten und nichtintelligenten Natur" notwendig gewesen. Nach dem Abfall mußte sich seine Bestimmung nur auf andere Weise, nämlich restaurierend auswirken[68]), ebenso wie auch die Menschwerdung des Logos ohne Fall des Menschen, nur auf andere Weise sich auswirkend, notwendig gewesen wäre[69]), da der Mensch als Schlußgeschöpf zur Inkarnation des Logos und durch diese zur „Fixation" und Erhöhung seiner selbst — und mittelbar durch ihn aller Kreatur — bestimmt war.[70]) Darauf beruht die höhere Würde des Menschen, die ihn in seiner Vollendung selbst über die Engel stellt.[71])

Der Mensch in seinem Unschuldsstande war noch nicht vollendet. Er war nicht als Bild Gottes, sondern nur zum Bilde Gottes erschaffen, in ihm war nur das „Posse" oder die Anlage dazu.[72]) Er war noch im Zustande der Labilität; er hatte noch das „Posse labi"[73]) sowie das „posse terrester fieri et mori" oder in Bezug auf die Androgyne das „posse mas et femina fieri".[74]) Er sollte dieses posse erst tilgen und dadurch sich und die Natur zugleich in die Illabilität bezw. Unverderblichkeit einführen.[75]) Es ist ein Hauptgesetz, daß die selbstische Kreatur, ohne ihren Willen geschaffen, nur mit ihrem Willen zur Vollendung gelangen kann[76]), die die freie Selbstaufgabe an Gott, d. h. das Eingehen in das Wort (den Sohn), voraussetzt.[77]) Nur so tritt sie in ihre

---

[62]) II, 419.
[63]) Baco sagt: Natura parendo (inserviendo) vincitur. (XIII, 223, Anm.)
[64]) IX, 347.
[65]) Siehe die Schrift: Ueber den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu. IV, 329 ff. (Vgl. Schelling I. Teil S. 32, 23 u. Anm.
[66]) IV, 331; IV, 431; IX, 198; X, 221.
[67]) IV, 431.
[68]) IV, 299/300, 334, 432.
[69]) IV, 333; IX, 20; III, 410.
[70]) IV, 431, 337; II, 38 Anm.; I, 208; XIV, 106.
[71]) IV, 432; XIV, 215; III, 314. (Siehe Schelling I. Teil S. 23 Anm. zu 85).
[72]) II, 281; V, 354; VI, 82; IX, 197, 260.
[73]) IV, 397.
[74]) IV, 270 Anm.; IX, 212; XIV, 142.
[75]) VIII, 124; IX, 50.
[76]) VII, 188; XIV, 36: „Man begreift bei einigem Nachdenken leicht, daß eine intelligente und freie Kreatur zwar ohne ihr Zutun (ohne ihren Willen) in das integre Dasein geführt, nicht aber in dieser Integrität ohne ihr freies Mitwirken bestätigt oder konfirmiert werden konnte. Denn wahrhaft eins und einig ist nur, was die Veruneinbarkeit oder Zersetz- und Versetzbarkeit, wahrhaft licht ist nur, was die Verfinsterbarkeit, wahrhaft lebendig ist nur, was die Tödlichkeit (das posse mori nach Augustin) gründlich oder radikal in sich getilgt hat."
[77]) I, 122.

„zweite Geburt" ein.[78]) Nur durch freie Mitwirkung geht die intelligente Kreatur aus der unvermittelten in die vermittelte Seinsweise über.[79]) Das Medium ist die bewährende Versuchung, deren einziger Zweck ist, die Versuchbarkeit zu tilgen, geschweige denn sie selber böse wäre.[80])

Die Versuchung des Menschen war aber eine andere als die Luzifers, sofern sie bereits von einem Bösen ausging, nämlich von dem zum Satan (Verführer) gewordenen Luzifer, der nur dasselbe Verbrechen, an dessen Ausführung er gehindert war, durch den Menschen vollbringen wollte.[81]) Der Fall des Menschen entsprang dem Reiz, sich einem niederen Zentrum zu unterwerfen (während Luzifer sein Zentrum überfliegen wollte) und ein ihm Niedrigeres sich zum Gott zu machen. Daher ist des Menschen Verbrechen Niedertracht und äußert sich als Schwäche[82]), weshalb auch dieser Fall „Gott zu Herzen ging".[83])

Zwei Stadien der Versuchung und des Falles sind zu unterscheiden. Die erste Versuchung wird vorgestellt als Vorführung der Tiere, damit der Mensch seine Herrschermacht über die gesamte Tiernatur fixiere.[84]) Der Mensch aber gelüstete in die Tiernatur und nach einem äußeren Gehilfen zur Fortpflanzung, wie ihn die Tiere haben, wodurch die Lust an dem inneren Gehilfen, der Idea, der Böhmeschen himmlischen Jungfrau, die ihm Gott gegeben, unterging.[85]) Hier erhält der Schlaf Adams infolge dieser Ekstase in die Tierregion seine Erklärung.[86]) Während des Schlafes aber wird aus ihm das Weib gebildet.[87]) Dieses soll einem noch tieferen Sturze des Menschen zuvorkommen; so ist die Erschaffung des Weibes eine „rettende Gegenanstalt", und die Ehe ist nicht, wie die Gnostiker und Manichäer meinen, an sich böse, sondern dem Bösen entgegen geschaffen.[88]) Nachdem der Mensch nun seine androgyne Natur eingebüßt hatte, war trotz der Geschlechtsdifferenz seine Fortpflanzung doch noch nicht der tierischen gleich.[89]) Im zweiten Stadium der Versuchung (am Versuchbaume) erst wurde das Eingehen in die irdische und tierische Region (von der die Stammeltern aßen) vollendet.[90])

So fiel der Mensch der irdischen Ernährung und Fortpflanzung anheim.[91]) Sein Leib wurde materialisiert, wie es beim Universum war[92]), wiederum zum Zwecke der Gegenaktion gegen das Böse.[93]) Der irdische Leib hat wie die Materie überhaupt, die Doppelfunk-

[78]) IV, 340; VIII, 277.
[79]) XIV, 39.
[80]) V, 188 Anm.; VII, 176, 227.
[81]) IV, 400.
[82]) II, 85, 339/40; IV, 198.
[83]) IV, 199.
[84]) VII, 227; III, 307.
[85]) VII, 229; VIII, 291; IV, 281.
[86]) VII, 229; II, 381.
[87]) VII, 229; II, 381; XII, 409.
[88]) VII, 229; XII, 229, 280.
[89]) VII, 231; X, 128; XII, 409/10.
[90]) VII, 231; X, 128; III, 302.
[91]) X, 295.
[92]) IX, 90.
[93]) III, 300 Anm.: „Die materielle Gebundenheit hat nämlich den Zweck, in ihrer Normalität (Gesetzlichkeit) den gefallenen, seines ursprünglichen Leibes beraubten und hiermit tieferen, desorganisierenden Einflüssen ausgesetzten Menschen von diesen Einflüssen abzuschließen. So wie man ein Kind im Mutterleibe, welches noch die Kräfte und Organe nicht gewonnen hat, deren es bedarf, um die äußere Welt zu ertragen, falls man es seiner Hüllen beraubte, desorganisiert nennen müßte."

tion zu leisten, den reagierenden Mächten sich zu widersetzen und die höheren Mächte fortzuleiten.[94]) Die Leiblichkeit des Menschen ist nun auch eine vierelementische geworden.[95]) Der dermalige Leib ist nur eine Larve des ewigen Leibes[96]), der Leib des Todes.[97]) Er hat als ein „interimistischer" sowohl die völlige Entzündung der Negativität zu hemmen als auch die Möglichkeit einer neuen, nur anders geschehenden Tilgung der Entzündlichkeit zu geben und ist insofern (nach Paulus) die Bauhütte des ewigen Leibes.[98])

Es ist überhaupt die Funktion der Zeitregion, in die der Mensch nun gefallen ist, dem Menschen auf Grund der ihm wieder zu Lehen verliehenen Wahlfreiheit[99]) die Möglichkeit einer neuen Affirmation oder Negation zu gewähren, während er sonst seine „Ur- und Grundlüge" in Ewigkeit hätte aussprechen müssen. Insofern ist die Zeit nicht nur Strafe als Ausschließung von der totalen, positiven Gemeinschaft und Manifestation Gottes, sondern auch Gnade. Sie ist Gnaden- und Erlösungszeit.[100]) Der Charakter dieser Zeit ist als „Scheinzeit" bestimmt, in der nur Vergangenheit und Zukunft ist, der aber die Gegenwart immer mangelt[101]), und zwar im Gegensatz zur wahren Zeit (nur Gegenwart als Inbegriff von Vergangenheit und Zukunft) und zur falschen Zeit (nur Vergangenheit).[102]) Ueber der Scheinzeit und dem Scheinraum stehen Sempiternität und Ubiquität[103]), die in dieser Zeitregion suspendiert sind.[104]) Auch der vollendetste zeitliche Organismus ist doch nur gegen den ewigen ein Mechanismus.[105])

Der Mensch befindet sich nicht mehr in seinem „Gesetz" (= locatio), sondern in einer Versetztheit oder Metastasis (= dislocatio = compositio). Dies beweist sein dermaliges Zusammengesetztsein nach Seele, Leib und Geist[106]) und die Tatsache des Todes als der wirklichen Zersetzung, die notwendig ist als Bedingung zur Aufhebung beider, der Versetztheit und der Zusammengesetztheit.[107]) Zugleich mit diesem Gewichensein aus dem Gesetz mußte die „Schwere" eintreten als „innere Kraft-Leere" und Ohnmacht, sich von selber wieder in dieses Gesetz zu erheben.[108]) „Zentrumleer" heißt „gottleer" und darum „gottschwer", und dies wieder bedeutet die Schwere aller Kreaturen gegeneinander und damit die allgemeine „Weltschwere"[109]) Der Mensch befindet sich in der Fremde, nach altdeutscher Sprache im Elend oder Exilium.[110])

[94]) XII, 99: „Indem der materielle Leib uns unter dem Himmel hält, hält er uns doch über dem Abgrund."
[95]) IV, 346; IX, 384 Anm.
[96]) IX, 331.
[97]) VIII, 368.
[98]) VII, 183.
[99]) VIII, 165; XIV, 41.
[100]) II, 154; VIII, 119; VII, 189; IV, 248.
[101]) XV, 175 (Brief an Jacobi): „Die Hebräer kennen kein Präsenz in der Zeit, und ich kenne auch keins."
[102]) II, 72—74, 78.
[103]) VI, 100; XII, 111.
[104]) XIV, 34.
[105]) IX, 325 Anm.; X, 187 Anm.
[106]) II, 325: „ Es bringt uns der Widerstreit des Geistes (Seele) und des Leibes am Zeitmenschen zur Erkenntnis der Nichtidentität ihres Urstandes und zum Wunsche, von einer solchen Form (einem solchen Leib) erlöset und mit einer (einem) anderen angezogen zu werden (Röm. 7, 23; 24), was aber die Aenderung des Inhalts (der Seele) voraussetzt."
[107]) IV, 153/54, 241; VI, 316; VIII, 258; III, 419.
[108]) VI, 317; IX, 360 Anm.: „Nil gravitat in proprio loco". II, 82.
[109]) VIII, 294; IX, 49 u. Anm.; VII, 325.
[110]) VII, 120, 204.

Das Gesetz ist nicht mehr Lust, sondern Last.[111]) Gerade der trotz der Impotenz der Erfüllung bleibende Imperativ des Gesetzes weist auf Anormalität und auf einen ursprünglichen Abfall aus der primitiven locatio (Gesetz) hin.[112]) — Ebenso muß sich auch die Erkenntnisweise entsprechend ändern, wenn das Erkennende aus seiner höheren Ordnung (locatio) weicht; daher die Verdüsterung der unmittelbaren Erkenntnis Gottes.[113]) Auch hier bleibt der Imperativ des Erkennens trotz des Mangels der Erleuchtung.[114]) — Das Gottesbild im Menschen verblich zu einem ohnmächtigen Vermögen.[115]) Und statt μικρο-θεός zu sein, zog der Mensch es vor, μικρο-κόσμος zu werden, d. h. statt Spiegelbild Gottes zu sein und dadurch sich selbst als μικρο-ἄνθρωπος in der Welt zu spiegeln, wollte er lieber, daß die Welt sich in ihm spiegele.[116])

Der Mensch sollte die Wiederherstellung der Natur vollenden, aber durch seinen Fall brachte er ihr statt des Segens den Fluch (= Flucht Gottes bzw. des Paradieses.[117]) Damit sind wir an dem letzten entscheidenden Punkt der Theorie von der Schöpfung der Materie angelangt. Der Mensch öffnete im Mißbrauch der ihm anvertrauten Schlüsselgewalt dem abgeschlossenen Bösen den Eingang von neuem.[118]) Die früher gebundenen Mächte der Finsternis brachen von neuem herein.[119]) „Durch alle Schönheiten der Natur hindurch vernimmt der Mensch bald leiser, bald lauter jene melancholische Wehklage derselben über den Witwenschleier, den sie aus Schuld des Menschen tragen muß."[120]) Die Natur selbst mußte sich jetzt gegen ihn empören.[121]) An die Stelle seines früheren „imperium in naturam" mußte jetzt das „servitium naturae" treten.[122]) In Bezug auf Fluch und Segen[123]) sind Mensch und Natur solidarisch verbunden, und die Natur kann nur durch die Erlösung des Menschen ihre eigene Erlösung erlangen, weshalb Paulus sagt – Baader spricht von einer „Paulinischen Naturphilosophie"[124]) —, daß die Natur seufzend der Offenbarung der Kinder Gottes harrt, an deren Freiheit und Herrlichkeit alle unter dem Menschen stehenden Kreaturen, dem Dienste des Eitlen enthoben, nach ihrem Vermögen teilnehmen sollen.[125]) So kann der Mensch die Natur noch weiter verderben, kann ihr aber auch zum Sabbat verhelfen.[126])

---

[111]) VII, 142; I, 415.
[112]) IX, 42; IV, 372; VIII, 41.
[113]) VIII, 233, 228.
[114]) I, 248.
[115]) II, 23.
[116]) VI, 318.
[117]) III, 87; I, 128; V, 40.
[118]) I, 409; IV, 88; XII, 108; XIV, 43.
[119]) IV, 398.
[120]) II, 120.
[121]) II, 186.
[122]) VII, 276; IX, 63.
[123]) Siehe die Schrift Baaders: „Vom Segen und Fluch der Kreatur", drei Sendschreiben an Görres, 1826, im VII. Bde. der WW. — Vgl. XIV, 227: „Dem Unschuldstande des Menschen entsprach ein ähnlicher der Natur, dem gefallenen der Fluch letzter, dem wiedergeborenen die Verklärung, letzter." Die Solidarität von Mensch und Erde wird besonders in bezug auf die Blutopfer und den Kultus (Kultur der Erde) überhaupt betont. (VII, 312; XIV, 45; XV, 329; V, 275, 310.)
[124]) IX, 84/85.
[125]) VII, 82, 275; VIII, 357.
[126]) V, 40.

In wesentlichen Punkten dieser Lehre beruft sich Baader auf Jakob Böhme und Saint-Martin. Auch J. Böhme weise in einer ersten Katastrophe die Veranlassung zur Schöpfung der Erde (Materie) und des Menschen als Gegenwirkung nach[127]) und habe dieselbe Auffassung von dem materiellen Leibwerdungsprozeß[128]), auch er wende sich gegen den Irrtum, nach dem man von keiner anderen Natur als dieser materiellen, irdisch-zeitlichen wisse.[129]) Ebenfalls lehre J. Böhme die ursprüngliche Androgyne und die erst geistige, dann leibliche (während des Schlafes Adams) Verstaltung des Gottesbildes in das Mannes- und Weibsbild[130]), den Nichteingang des Menschen in die ihm von Gott als Gehilfe beigegebene Idea.[131]) Ferner beruft sich Baader auf Böhmes Lehre von der Versuchung zur Erlangung der Illabilität[132]) und dem Gesetze als der locatio und dem Abfall als der dislocatio.[133])

---

[127]) II, 376. Siehe Böhme's sämtliche Werke (hg. v. Schiebler): Mysterium magnum Kap. 12, 9—12: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüste und leer . . . In diesen Worten steckt der ganze Verstand; denn der Anfang ist die erste Bewegung, welches ist geschehen als der Fürst Michael mit dem Drachen stritt, als er ausgespeit ward mit der Schöpfung der Erde u. s. w. . . .“ Siehe auch De tribus principiis Kap. 5, 7; 6, 6. — Myst. magn. 17, 31: „Der Mensch ward an des ausgestoßenen Luzifers Stelle geschaffen . . .“ Siehe auch 25, 19 und De electione gratiae 6, 12.

[128]) II, 416/17. Böhme: De electione gratiae 5, 10: „Also ward das Bild Gottes in der Temperatur zerstöret und verlosch das Licht im Wesen des heiligen Elements in ihm, darinnen er Gott erkannte; also starb er der Temperatur und wachte auf den vier Elementen und der ungleichen Scienz, welche ihn nun kränken und endlich töten.“ Siehe auch Myst. magn. 23, 48; 24, 2, 3; De tribus principiis 18, 8; de triplici vita hominis 8, 5; De incarnatione verbi 5, 9.

[129]) III, 382.

[130]) II, 381. Böhme: De elect. grat. 5, 35: „Adam war nackend und doch mit der größten Herrlichkeit bekleidet, als mit dem Paradies, ein ganz schön, hell, krystallinisch Bild, kein Mann, kein Weib; sondern beides, als eine männliche Jungfrau, mit beiden Tincturen in der Temperatur . . .“ Siehe auch ebd. 6, 41, 46; Myst. magn. 18, 5, 6, 34, 35; 76, 11; De tribus principüs 10, 6, 7, 18; 17, 83; 7, 26; 11, 41; De incarnatione verbi 5, 10. Myst. magn. 19, 25: „Adam hat sich in seiner Vollkommenheit an den Tieren vergafft. Dieweil er Mann und Weib war und die magische Schwängerung in sich hatte und sich in tierische Lust eingeführet . . ., also hat ihn auch das Fiat in derselben Lust gefangen, und also in seinem Schlafe geformet wie die Lust war; und ein jedes Glied an seinem Orte zur Konjunktion der viehischen Vermischung geformet . . .“

[131]) IV, 281. Böhme: De tribus princ. 17, 56: „Der Geist dieser Welt fing ihn . . . Da ward er an Gott blind und sah nicht mehr Gott und seine Jungfrau in seinem Gemüte.“ Siehe auch ebd. 13, 2, 3.

[132]) II, 383/84. Böhme: De tribus princ. 11, 11: „Dieweil Adam ein Bild und ganzes Gleichnis Gottes war erschaffen . . ., so sollte sein Gemüt und Imagination auch bloß ins Herz Gottes sehen und seine Lust und Willen darein setzen . . .“ Siehe auch Myst. magn. 17, 35 und De elect. grat. 6, 23.

[133]) III, 419. Böhme: De tribus principiis 22, 2: „Dieweil wir arme adamische Menschen sind mit unserm Vater Adam und unserer Mutter Eva ausgegangen aus dem . . . Erbe . . . Vaterlande in eine fremde Herberge, darinnen wir nicht daheim sind, sondern nur ein Gast, und darinnen wir in so großem Elende müssen immer warten, wann uns der fremde Wirt ausstößt.“ — Mit dieser Dislocatio ist auch die Zersetzung des menschlichen Wesens gegeben; nicht mehr „in der gleichen Konkordanz in göttlicher Harmonie“ (Myst. magn.

Die Lehre St. Martins, — dessen Studium Baader als Einleitung und Vorbereitung zum Studium der Werke des „Philosophus teutonicus" empfiehlt[134]), — von dem Urstand und Zweck der Materie stimme mit der seinigen überein, wie schon der Satz zeige: que la matière fut créée afinque le mal ne puisse prendre nature.[135]) Auch die Annahme von

---

20, 31), entstand dem Menschen „die Feindlichkeit und Widerwärtigkeit in der Essenz des Leibes und der Seele . . ." (Myst. magn. 21, 4; s. auch 29, 14, 15.)

[134]) I, 69. — Baader sagt von St. Martins Lehre im allgemeinen: „Daß der Mensch, sich selber gelassen, und in seinem dermaligen sog. Naturstande, man mag ihn nun einzeln und im Verkehr mit sich und der Natur oder man mag ihn in Gesellschaft betrachten, kein anderes als ein niedergedrücktes, gleichsam eingestürztes, beengtes, gefesseltes und entzweites Leben in sich zeigt, dieses zu erweisen . . . ließ sich St. Martin . . . sehr angelegen sein." (I, 63.)

[135]) IX, 51; II, 191. Auch für St. Martin ist die Materie eine bloße Hülle („enveloppe", siehe Tableau naturel 1782, Teil I S. 26, 122, 262). Sie hat die Aufgabe, das Böse zu binden (ebd. I, 41, 128) und ständig zu unserer Hilfe bereit zu sein (I, 41, 212; II, 167). Doch ist durch die Schöpfung des materiellen Universums, die auf Veranlassung des Bösen und gegen dieses geschaffen ist, keine größere Menge von Dingen hervorgebracht worden, es handelt sich vielmehr nur um ein „particulariser ce qui par essence devoit être général; . . . diviser des actions qui devoient être unies; . . . contenir dans un point ce qui avoit été séparé de l'universalité, et devoit circuler sans cesse dans toute l'économie des Etres; . . . sensibiliser enfin sous des formes matérielles ce qui existoit déjà en principe immatériel . . ." (I, 25). Dieses Universum ist das Werk der „Agens, Elohim, préposés à la production de ce grand oeuvre" (II, 8; vgl. II, 7, 105). Der Mensch, obwohl bestimmt, in hervorragender Weise das Bild Gottes in der Welt zu sein (I, 58, 73, 77), hat sich von Gott und damit von seinem Zentrum abgewandt (I, 72; II, 138) und ist, verführt von den trügerischen Versprechungen des bösen Geistes (I, 78), aus seinem „lieu natal" (I, 82) in eine „région inférieure" (I, 72) oder „temporelle" (I, 82) gefallen, in eine Region des Scheinhaften und Relativen („la région apparente et relative", I, 101). So groß ist das Verbrechen des Menschen, daß die gesamte Natur davon betroffen wurde (I, 133, 131). Nun ist der Mensch dem Tode ausgesetzt (I, 130) und dem Schmerz, der Unwissenheit und Furcht (I, 89) und zahllosen Gefahren (I, 124). Trotzdem gibt es Lehren, die uns überreden wollen, „que notre situation étoit propre à notre véritable nature" (I, 88). Der Leib des Menschen wurde materialisiert (I, 133 ff.; II, 138) und bildet nun sein Gefängnis („prison matérielle") (I, 115; II, 205). Dennoch ist das irdische Leben „la matrice de l'homme futur" (I, 124). Im Universum herrscht ein ständiger Kampf zwischen guten und bösen „Aktionen" (I, 179, 187). Wie der Mensch so hat auch die Erde eine ganz hervorragende Funktion im Universum (II, 104, 153). Sie ist „la mère et la racine de l'Univers" (I, 120). St. Martin sieht die Aufgabe der Erde in ihrem hebräischen Namen „Aretz" von „Razatz = il a brisé, il a resseré, comprimé" angedeutet (II, 10); Aretz, terre, Erde hänge mit „arrêter" zusammen. (Diese Etymologie ist auch von Baader übernommen: IX, 386; XIII, 208; XV, 644). Ueber den Begriff der Zeit zwischen der wahren und falschen Ewigkeit (gegenwartslos, zusammengesetzt aus Vergangenheit und Zukunft) siehe z. B.: „Der Dienst des Geistmenschen (Deutsch, Münster 1845) S. 14, 329, 417/18. — Ueber die der Böhmeschen Lehre entsprechende Auffassung des Weibes (Folge einer vorhergegangenen Verderbnis) siehe z. B. ebd. S. 348/49.

Agenten zur Schaffung der Materie findet sich bei ihm.[136]) Baader begeistert sich an dem Gedanken dieses „philosophe inconnu", daß durch die Schöpfung der materiellen Welt keine größere Menge von Dingen hervorgebracht, sondern nur vereinzelt, zerstreut und desubstanziert worden sei, was allgemein, beisammen und substanziert sein sollte.[137]) St. Martin nenne das Vergehen des ersten Menschen einen Ehebruch, den er beging, ehe noch ein Weib war, und folge der Lehre des Martinez Pasqualis, nach der das irdische Weib nur die Frucht der Untreue Adams gegen die Idee als seine göttliche Gehilfin war.[138]) Vor allem folgt Baader St. Martin in der Zeittheorie mit der Unterscheidung einer Scheinzeit (temps apparent), einer wahren und falschen Zeit (temps vrai und faux).[139]) Endlich stammt der Begriff des Menschen als μικρο-θεός, dem Baader dann den des μικρο-κόσμος in Gegensatz stellt[140]), und die Lehre von der Einzigkeit der Erde, die auch Hegel vertrat[141]), (nicht der Quantität, sondern ihrem Adel nach) von St. Martin[142]), von der Baader sagt, daß sie nicht ohne Einfluß auch auf Schelling, Steffens und Schubert etc. gewesen sei.[143])

Schon dieser kurze Aufriß der Baaderschen Sündenfall-Lehre unter dem Gesichtspunkt der Theorie von der Schöpfung der Materie wird uns deutlicher gemacht haben, daß in vielen Punkten eine Aehnlichkeit mit der Schellingschen Lehre (seit der Wendung von 1809) festgestellt werden kann, während Schellings frühere Lehre, die das Endliche selbst böse und aus dem Abfall der Idee von sich selbst entstanden sein läßt, von Baader aufs schärfste verurteilt wird. Nicht nur die Einführung des Urmenschen mit seiner kosmischen Bestimmung[144]), sondern auch einzelne Punkte zum Beispiel der Begriff der Versuchung[145]) und die Schilderung der Naturverderbnis, wie der Mensch die zentrale Stellung gegen die Dinge und die Macht über sie verliert[146]), wie er unter der Last des Gesetzes infolge der Impotenz der Erfüllung gebeugt ist[147]), wie die ganze Natur den Schleier der Schwermut[148]) trägt und in melancholischer Wehklage nach der Erlösung seufzt[149]), lassen eine solche Aehnlichkeit bemerken, vor allem aber — was in diesem Zusammenhang der Theorie von der Schöpfung der Materie am wichtigsten ist — Schellings Lehre von der zufälligen Materialität infolge des Sündenfalles und seine Raum- und Zeittheorie.[150]) Es wurde schon bei Gelegenheit der Darstellung dieser Lehre darauf hingewiesen, daß Baader die Materialisierung der Natur entschiedener faßt und ihr eine weit größere Bedeutung und Stellung einräumt, sofern er in ihr die wirksame Gegenanstalt gegen das Böse sieht, die dieses binden und die gleichzeitig als Baugerüst der neuen ewigen Beleibung dienen soll. Der wesentlichste Unterschied des Baaderschen und Schellingschen Standpunktes ist der, daß Schelling für den ersten Urstand der Materie nicht wie Baader den Geisterfall

---

[136]) IX, 386.
[137]) XII, 534.
[138]) XII, 144.
[139]) II, 421.
[140]) VI, 318, 296.
[141]) III, 317.
[142]) IX, 376 Anm.
[143]) XII, 221.
[144]) Siehe I. Teil, S. 33, 31/32.
[145]) Siehe I. Teil, S. 21, 33.
[146]) Siehe I. Teil, S. 34.
[147]) Siehe I. Teil, S. 37.
[148]) Siehe I. Teil, S. 25.
[149]) Siehe I. Teil, S. 23.
[150]) Siehe I. Teil, S. 35.

als Veranlassung annimmt, der ja überhaupt in der positiven Philosophie Schellings keinen Platz hat[151]), sondern als Folge des Falles des ersten Menschen, so daß dieser Fall ein viel größeres Verbrechen sein müßte, da dann der Mensch selber der erste Urheber des Bösen wäre. So hält sich hier Baader mehr an die christliche Tradition, weshalb auch der Begriff des Satans bei Baader mehr der christlichen Auffassung entspricht, der allerdings auch hier als eine unerschöpfliche Willensmacht aufgefaßt wird, als selbstische Eigensucht, die der Anlage nach mit der Schöpfung selber gegeben sein muß, die aber nicht wie bei Schelling im Urmenschen zur Erregung kommt, sondern als Willensmacht im gefallenen Luzifer diesen selbst zum Satan werden läßt.[152])

In bezug auf die Raum-Zeittheorie werden in ähnlicher Weise von Schelling die sinnliche Zeit und der sinnliche Raum den vollkommeneren entsprechenden Verhältnissen in der intelligiblen Welt gegenübergestellt, die mit den Baaderschen Begriffen der Sempiternität und Ubiquität übereinstimmen. Aehnlich ist auch das Verhältnis von Mechanismus und Organismus bei beiden gefaßt, wie ihnen ja auch in gleicher Weise das unorganische Sein im Sinne des Widerstandes gegen das Leben als nicht primitiv geschaffen gilt.[153])

Solche Aehnlichkeiten brauchen jedoch nicht ohne weiteres schon auf literarische Abhängigkeit hinzuweisen, lassen sich vielmehr leicht aus derselben Quelle — nämlich J. Böhme —, aus der beide Denker schöpften, erklären.

Im ganzen ist zu sagen, daß Baader noch entschiedener als Schelling diesen der religiösen Tradition entstammenden Begriff des Sündenfalls in die philosophische Spekulation eingeführt und ihm eine ganz zentrale Stellung in seinem philosophischen System eingeräumt hat.

2. Abschnitt.

Der Begriff des Bösen und der Erbsünde.

Baader leitet das Wort Sünde etymologisch ab von „Sondern", Trennen.[1]) Das entspricht seinem Begriff des Bösen als eines „eigenmächtigen Erhebenwollens der schlechten Selbstheit", worin gerade die Sünde besteht, „die also keineswegs eine bloße Distraktion oder Vernunftabwesenheit zur Quelle hat"[2]), sowenig Finsternis bloße Abwesenheit des Lichtes, Teufel bloße Abwesenheit des Engels, Tod bloße Abwesenheit des Lebens ist.[3]) Das Böse ist nicht bloße Abwesenheit des Guten[4]); aber es ist auch nicht Substanz, und dennoch ist es ein Reales, Wesenhaftes als ein „positiv Hemmendes"[5]), ein Wirkliches als ein Wirkendes.[6]) Wie St. Martin sagt, ist es eine wirkliche und wirksame Macht.[7]) Es kann niemals essentiell existieren. Die Essenz der

---

[151]) Siehe I. Teil, S. 24, 42.
[152]) Vgl. Einl. d. Hg. zu WW. XII, S. 71 Anm. u. X, S. 267. Siehe I. Teil, S. 42.
[153]) Siehe Baaders WW. XIV, 128/29. Siehe Schelling I. Teil, S. 23. — In bezug auf die Zeittheorie siehe I. Teil, S. 35.

[1]) IV, 168; VIII, 141/42.
[2]) I, 38.
[3]) VIII, 159.
[4]) V, 261.
[5]) VIII, 141.
[6]) VIII, 147.
[7]) II, 464/65.

Wesen, die böse geworden sind, bleibt selbst gut.[8]) „Das Böse ist keine Kreatur, sondern negativer Geist oder falsche Begeistung der Kreatur."[9]) Das Böse ist Versetztheit, Metastasis gegen das Gesetz (locatio) —[10]) eine allgemeine Verkehrtheit, wo oben ist, was unten sein soll und umgekehrt, wo entfernt ist, was beisammen sein soll u. s. f., wie solches an jedem krankhaften Sein der Fall ist.[11]) Auch nach St. Martin ist das Böse nicht Substanz, sondern nur „die Folge einer freigewählten falschen Korrelation der konstitutiven Lebenselemente des geistigen Wesens"[12]), haftend an einem verkehrten tantalischen Wollen[13]), und der Fall des Menschen kein anderer, „als daß er sein Verhältnis als Organ Gottes zum Prinzip verkehrte".[14]) Nicht also in der Individualität als solcher liegt die Sünde, nicht das Kreaturgewordensein ist Sünde, wie Schelling in seiner Schrift „Philosophie und Religion" noch lehrte, weshalb auch niemals die Forderung zur Aufgabe der Individualität erhoben wird, sondern in der falschen Entzündung der Ichheit, in der Selbstsucht und Ichsucht, die allein verleugnet werden muß.[15]) Das Selberwollen der Kreatur ist so wenig ihre Sünde als das Selbersein, vielmehr besteht ihre Sünde in dem Nichtwollen dessen, was Gott will und in dem Wollen dessen, was Gott nicht will.[16]) Das sei der Hauptinhalt der Schriften Böhmes, sagt Baader, „daß das Böse für sich nichts anderes als das im Geschöpfe fixierte, in seiner Natur radikal gewordene tantalische Streben desselben ist, nicht für seinen Schöpfer, sondern ganz nur für sich, somit auch von sich zu leben und zu sein . . ."[17])

Baader ist mit dieser Lehre von größtem Einfluß auf Schelling in Bezug auf dessen Revision der Theorie des Bösen geworden[18]), was ja auch Schelling in seiner Freiheitschrift selbst zugibt.[19]) Nach den dortigen Hinweisen und Zitaten Schellings zu urteilen, sind die beiden Abhandlungen Baaders: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne"(im Morgenblatt für gebildete Stände, Tübingen 1807) und „Ueber Starres und Fließendes", welche letztere übrigens in der Schellingschen Zeitschrift „Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft" erschien (1808), von diesem entscheidenden Einflusse gewesen.[20])

Auch der tantalische Charakter des Bösen wird seit dieser Zeit von Schelling genau so gesehen, wie ihn Baader bzw. Böhme gezeichnet hat[21]), nämlich als der ohnmächtige Versuch, sich zu begründen und zu verwirklichen, der immer neuen Hunger zurückläßt und nie

---

[8]) XII, 171.
[9]) XIII, 392.
[10]) VIII, 174, 280.
[11]) IX, 46 Anm.; III, 275/276 Anm.
[12]) XII, 277.
[13]) XII, 403.
[14]) VIII, 173.
[15]) III, 285; VIII, 160: „Nicht im Streben, ein Ich zu sein, liegt die Sünde, sondern darin, daß die Kreatur dieses Ichsein absolut für sich und nicht unter der Bedingung des Zugleichseins unter dem absoluten Zentrum und mit den anderen partiellen Zentralitäten will."
[16]) IX, 260.
[17]) II, 383.
[18]) Siehe I. Teil, S. 19/20.
[19]) Siehe Schellings WW. I, 7, 366/67 Anm.; 373 Anm.
[20]) zur ersten siehe besonders I, 38, zur zweiten III, 275/76 Anm.
[21]) Vgl. Baaders Schrift: „Ueber die Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes" (1808), ebenfalls in Schellings Jahrbüchern der Medizin, I, 44. Vgl. ferner: Ueber den Begriff der dynamischen

zur Ruhe führt.[22]) „Durch den Versuch der Selbstbegründung", sagt Baader, „verfällt die Kreatur in einen lebendigen Widerspruch, welchen J. Böhme als ein immanentes Fallen, d. h. als Rotation konstruierte oder als Entzünden des Naturrades . . ."[23]) Die Qual des bösen Geistes ist es, innerlich vor Gott nicht zu bestehen, sondern immer nur zu vergehen, aber im Sein festgehalten zu bleiben.[24]) Daraus entspringt der Gotteshaß, daß eine solche Kreatur niemals von Gott loskommen kann, denn Gott wohnt ihr zwar nicht mehr „inne", aber sie wird noch von ihm „durchwohnt"[25]), wodurch zugleich „jenes Rätsel" gelöst wird, „wie zwar der Böse, wie der Gute in Gott, in seiner Gewalt sich befinden, und denn doch jener sich als außer Gott, dieser als in Gott erkennt."[26]) Auch der Böse dient der Manifestation Gottes, nur nicht positiv, sondern negativ[27]), und alles Böse dient letztlich nur der Herbeiführung und Offenbarung des Guten[28]), wie die Finsternis der des Lichtes[29], — Gedanken, die auch in Schellings Freiheitslehre von Bedeutung sind.[30])

Die Möglichkeit des Bösen oder dessen Entzündlichkeit muß zwar der Kreatur als ihre Bedingung anerschaffen sein, die Wirklichkeit des Bösen oder die Entzündung kann nur von der intelligenten Kreatur selbst ausgehen[31]), — Lehren, die uns ebenfalls von Schelling her bekannt sind, in „Philosophie und Religion" bereits ausgeführt[32]) und dann in das neue System der Freiheitslehre übernommen und eingebaut, hier mit zum Teil derselben Begründung, die auch Baader gibt, wenn er im Anschluß an Böhme darauf hinweist, daß diese Möglichkeit — nicht ein Keim — dem Geschöpf angeschaffen werden mußte, weil sie von der ersten Unterscheidung des Geschöpfes von seinem Schöpfer nicht zu trennen ist[33]), und daß dieses Versuchen der Kreatur im Unschuldsstande, die Sollizitation des negativen Naturprinzips an sich nicht böse ist, sondern vielmehr die Tilgung der Möglichkeit des Bösen selbst erreichen will.[34]) Hiermit ist auch zugleich eine Theodicee des Urstandes mit seiner von ihm untrennbaren Möglichkeit der Entzündung

---

Bewegung im Gegensatz der mechanischen" (1809) III, 285. — Siehe I. Teil, S. 20.

[22]) I, 44; II, 190, 244.

[23]) I, 122 Anm.

[24]) IX, 46.

[25]) I, 54, 415; VIII, 322.

[26]) I, 55 Anm.

[27]) II, 384/85; V, 188/89.

[28]) I, 147; VI, 23; VII, 190.

[29]) III, 275.

[30]) Gerade in der Schrift, die auf Schellings Wendung von Einfluß war: „Ueber Starres und Fließendes" finden sich solche Ausführungen: „Wie möchte sich auch die Einheit als solche, d. h. als einend äußern und kundgeben (demonstrieren), wo nichts (kein widerstreitendes Viele) zu einen wäre; wie könnte das Licht als solches, d. h. als leuchtend oder hellend und färbend sich offenbaren, wo nichts, kein Finsteres als Lichtträger ihm dienend entgegen oder unterträte, wie könnte Freude des gefundenen Lebens irgendwo aufgehen, wo nicht ein Peinliches und Aengstliches zu erlösen wäre von seiner Pein und Angst? — Wie könnte Gott ohne Not offenbar werden? — kurz, wie gäbe es oder äußerte sich überhaupt Organismus, der nicht aus, an, entgegen und über der verborgenen Wurzel eines Anorganismus hervorsproßte . . ." (III, 275). — Vgl. I. Teil, S. 19, 21.

[31]) II, 248, 286; III, 328; XII, 90.

[32]) Siehe I. Teil, S. 12.

[33]) Siehe I. Teil, S. 19.

[34]) II, 383/84; V, 188; IX, 255. — Siehe I. Teil, S. 21, 33.

gegeben, indem eben so zugleich die Möglichkeit geschaffen ist, daß die Kreatur das ihr ohne eigenen Willen Geschenkte selbst mit freiem Willen in Besitz nehmen und so zur wahren Seligkeit gelangen kann.[35]) Ohne die primitive Labilität wäre nicht nur das Böse, sondern auch das kreatürlich Gute nicht geworden.[36]) Das ist nach Baader gerade die Aufgabe der Spekulation, nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit des Bösen „als eines zerrütteten und verkehrten, mit einem dem göttlichen Grunde widersprechenden, nichtigen und vernichtigenden, verderbten und verderbenden Inhalt erfüllten Willens" zu erklären.[37])

Ebenso wie Schelling[38]) lehrt Baader, das Böse sei ein „universell Wirkliches" und nicht nur in, sondern auch außer dem Menschen.[39]) Das Gute sei hier gebunden, das Böse überwiegend.[40]) Der Mensch sei noch unter das Tier gefallen, denn er könne leider nur über oder unter dem Tiere stehen[41]), eine Bemerkung, auf die Schelling in der Freiheitsschrift ausdrücklich hinweist.[42]) Auch nach Baader ist das Böse im Menschen „radikal", eine Wurzel in ihm.[43]) Gerade die Schmerzhaftigkeit der Tilgung des Bösen in uns beweist, daß es uns eingeboren und eingewachsen ist.[44]) Die „natura mali" ist dem Menschen durch eigene Schuld[45]) einerzeugt, und solange die böse Geburt nicht durch Eingeburt des Guten wieder getilgt sein wird, kann er „aus dem bösen Schatz seines Herzens" nur Böses hervorbringen.[46]) So ist der Mensch im Zeitleben mit böser Neigung behaftet, und wenn er andererseits Wahlfreiheit hat, so ist dieser Widerspruch nur zu lösen durch die Annahme, daß die Wahlfreiheit im Zeitleben sich nicht mehr als die ursprüngliche, sondern als die durch Gnade wiederverliehene darstellt.[47]) Die allen Menschen gemeinsame Not ist die „Radikalnot" ihrer Entfremdung von Gott.[48]) Sie sind der Knechtschaft der Sünde verfallen[49]) und aus eigener Kraft nicht mehr fähig, das Gute zu tun.[50]) Der einzige Trost ist, daß nicht der Mensch der erste Erfinder des Lasters war, sondern daß der Ursprung des Bösen in dem vorausgegangenen Geisterfall zu suchen ist, dessen Einwirkung in jeder Sünde als ihr noch immer zugrundeliegend nachweisbar sein muß.[51])

Mit der Feststellung der Radikalität des Bösen und des Eingeborenseins der bösen Neigung nach der Lehre Baaders ist auch schon ein wesentlicher Punkt seiner Erbsündenlehre zur Sprache gekommen. Grundsätzlich ist zu sagen, daß der Begriff der Erbsünde nur durch die „Unterscheidung des Samens zur Kreatur von dieser selbst"[52]) möglich ist. Infolge der Sünde des Stammvaters kommen nun alle Nachkommen

---

[35]) V, 188.
[36]) XIV, 406.
[37]) VIII, 147.
[38]) Siehe I. Teil, S. 21.
[39]) VIII, 147.
[40]) VIII, 168.
[41]) I, 36; V, 114 Anm.
[42]) Siehe Schellings WW. I, 7, 373.
[43]) IV, 311 Anm.; VIII, 132.
[44]) VIII, 118; XIV, 154/55.
[45]) IX, 196 Anm.
[46]) XIV, 153.
[47]) VIII, 169.
[48]) I, 294.
[49]) III, 414/15.
[50]) II, 22 u. Anm.
[51]) VI, 18.
[52]) II, 219.

mit einer „angeborenen labes" zur Welt.[53]) Allerdings wären ohne Adams Fall die Nachkommen nicht schon illabil aus ihm hervorgegangen, da ohne eigenes Wirken und Verdienst kein Mensch fixiert worden wäre, aber sie wären doch ohne diese labes geboren worden, und in ihrem Stammvater würden sie die ihnen nötige Hilfe zur Fixierung ihrer eigenen Illabilität gefunden haben.[54]) Die Sündhaftigkeit der Nachkommen, die sie als Erbteil tragen, ist eine potentielle oder habituelle, ganz entsprechend dem theologischen Begriff der Erbsünde[55]), und diese Sündhaftigkeit macht sich in jedem zum Bewußtsein kommenden Menschen als Erbneigung geltend.[56])

Näherhin hat Baader die Erbsünde einmal in einer interessanten Anmerkung aus der „Präexistenz aller Menschen oder aller Individuen eines Geschlechts in einer primitiven Einheit"[57]) erklärt — d. h. wohl soviel, wie das Inbegriffensein aller Menschen in dem einen Menschen Adam, in dem alle fielen (Röm. 5, 12) —, welche Präexistenz Baader dann in Einklang zu bringen sucht mit der Kantschen Idee von der intelligiblen Tat zur Erklärung der Freiheit, die auch in die Schellingsche Freiheitslehre aufgenommen ist, indem er hinzufügt, man meine damit „so wenig ihr Konfundiert- als ihr Nicht-einzeln-Sein", sondern man wolle damit nur sagen, „daß diese ihre vorzeitliche Existenzweise als eine intelligible die freie Willenstat jedes einzelnen nicht ausschließt, wenn schon uns nur in der Zeit Denkenden solches nicht begreiflich ist."[58])

Der Erbcharakter der Sünde und Schuld infolge der Sünde des Stammvaters bleibt aber bei Baader vollständig gewahrt, wie sich schon aus seiner Unterscheidung einer durch die Erbsünde und einer durch eigene Sünde verschuldeten Degradation ergibt.[59]) Für Baader gilt ganz allgemein das Gesetz, „daß alle Individuen einer Gattung in solidum mit- und füreinander leben und wirken, eine Solidarität, welche notwendig da, wo die Individualität bis zur Persönlichkeit sich erhoben, gleichfalls im strengsten Sinne sich geltend machen muß."[60]) Baader weist auf St. Martins Lehre von der Solidarität der Menschenseelen zurück, die man auf den Begriff der Erbsünde anwenden müsse: „Adam war nämlich als Stammvater aller Menschen zugleich Homme général als Anfänger (und darum Haupt) aller seiner Nachkommen, welche, samlich nicht aktual geschieden, in ihm präexistierten, also als solche schon mit und in Adam geschaffen waren"[61]) — hier wird zugleich obige Anmerkung von der intelligiblen Präexistenz deutlicher. In der Solidarität des Menschengeschlechtes ist auch der Satz Baaders begründet, daß der Mensch durchaus in solidum für alle Menschen hafte.[62])

Wäre Adam der paradiesischen Fortpflanzung treu geblieben, so wäre jetzt nicht der Akt der Fortpflanzung „sowohl für die Eltern als für ihre Kinder mit Schmach und Gefahren verbunden".[63]) Die Konkupiszenz ist eine besonders hervortretende und charakteristische Folge der Erbsünde, denn, wie Baader mit Böhme sagt, kann „dermalen

---

[53]) IX, 142.
[54]) Ebd.; XII, 284.
[55]) IX, 397/98.
[56]) IX, 397/98.
[57]) IV, 391 Anm.
[58]) IV, 391 Anm.
[59]) XII, 284.
[60]) II, 220.
[61]) IX, 397/398.
[62]) II, 13.
[63]) IX, 142.

der Mensch nicht leiblich als Mann oder Weib geboren werden, ohne daß diese Mann- und Weibtierheit nicht auch geistig ihm eingebildet würde".[64]) „In Sünde ist jedes Zeitliche empfangen."[65])

In Bezug auf die Erkenntnis ist eine Verfinsterung und Schwächung der Intelligenz eingetreten[66]), durch Abkehr von der Wahrheit ist sie dem Irrtum preisgegeben, und beim Erwachen der Vernunft findet der Mensch sich bereits in einem „Erbirrtum" verstrickt[67]), und sowenig der Mensch im Zeitleben ohne höhere Hilfe im Augenblick der Wahl zwischen Bösem und Gutem der Wahl des Guten fähig wäre, ebensowenig wäre er aus eigenem der Scheidung und Unterscheidung der Wahrheit und des Irrtums fähig.[68]) — Im übrigen gilt von diesem Leibe des Todes infolge der Erbsünde, was schon im vorigen Abschnitt zur Darstellung gekommen ist.

Mit der Erbsünde ist aber zugleich auch eine Erbgnade mitgegeben, und beide Begriffe weisen aufeinander.[69]) Jeder einzelne Mensch bringt „mit seiner zentralen Erbsünde oder gesetzwidrigen Willensneigung eine dieser das Gewicht haltende Erbgnade" mit.[70]) Beim Fall wurde dem Menschen das Wort der Verheißung eingesprochen als einer allen Menschen konstitutiven Anlage oder Gabe oder als eines Talentes oder Genies, ohne dessen Verständnis nicht nur die Menschwerdung des Wortes, sondern auch die Möglichkeit in jedem Menschen, an dieser teilzunehmen, nicht verstanden wird.[71]) Dieses eingeborene Talent oder der „Lichtgeist" blieb wenigstens als Keim oder Wurzel, als „Weibessame" neben dem „Schlangensamen" — letztlich wird es zum Sieg über den Versucher, über den Schlangensamen kommen, aus Eva wird Ave werden[72]) — in ihm zurück.[73]) Nach dem Falle ist der Keim des Guten in ihm erhalten worden, denn er war versehen in Christo vor Grundlegung der Welt. Freilich würde er dieses guten Keimes nie inne werden, wenn die Hilfe von außen (Christus und Kirche) nicht hinzukäme.[74]) Die Möglichkeit der zweiten Geburt, die der Mensch im Falle verlor, ist ihm nur durch die im Paradiese eingesprochene Gnadenstimme (Christus) wiedergegeben worden.[75]) So ist auch die wiederverliehene Wahlfreiheit ein solches Gnadengeschenk.[76]) Das Bild Gottes ist zwar durch den Fall verblichen, aber wieder erweckbar[77]), potentiell noch vorhanden, aber eben nur als ohnmächtige Potenz, die des Erweckers außer ihr bedarf.[78]) Zusammenfassend sagen wir mit Baader: „Wie die Menschen ohne den Fall Adams Erben der Herrlichkeit des Stammvaters geworden wären, so wurden sie, da Adam fiel, Erben des Restaurationskeims. Die Erbsünde hat zur Seite die Erbgnade."[79])

---

[64]) II, 381/82.
[65]) XII, 300.
[66]) VIII, 38.
[67]) VIII, 38 Anm.
[68]) VIII, 38.
[69]) II, 219.
[70]) IV, 391 Anm.; IX, 397/98.
[71]) X, 52; IV, 405.
[72]) VII, 231.
[73]) VII, 184, 373.
[74]) VIII, 185/86.
[75]) XIII, 304.
[76]) VIII, 119.
[77]) VIII, 133/34.
[78]) II, 23/24.
[79]) XII, 354. — Die Baadersche Erbsündenlehre ist am besten zusammengefaßt in folgenden Sätzen (von denen uns zwar der erste

Von der Theodicee des Urstandes war schon die Rede. Baader gibt außerdem noch eine Theodicee der Erbsünde, wenn er bemerkt, daß die durch die Erbsünde und nicht durch eigene Sünde verschuldete Degradation eine höhere Erhebung bewirkt[80]), oder daß der Tod zwar Folge der Erbsünde, aber doch wieder durch die Erlösung ein medium der Regeneration ist.[81])

Eine Aeußerung Baaders scheint gegen diese seine Erbsündenlehre selbst zu sprechen, der er eine so zentrale Stellung in der religiösen Philosophie zugeteilt hat, und zwar in einer Tage- bezw. Studienbuchnotiz vom Jahre 1793, die folgendermaßen lautet: „Die Religionslehre von dem eigenen Unvermögen scheint mir doch nicht viel anders, als das Mundöffnen, damit gebratene Vögel hineinfliegen, oder das Bitten und Schreien um Licht, wenn man das Feuerzeug in beiden Händen hält.“[82]) Wenn man sich mit der Anmerkung des Herausgebers nicht zufrieden geben will, daß diese Stelle der gesamten Baaderschen Anschauung nach keineswegs eine Polemik gegen den wahren Sinn der Erbsünde sei, sondern vielmehr nur gegen die verkehrten Auffassungen, die man mit diesem Begriff verbunden hat, — so läßt sich noch darauf hinweisen, daß diese Notiz aus der englischen Zeit Baaders stammt[83]), in der er mit den Ideen der Aufklärer näher in Berührung kam und vorübergehend, obgleich nicht in seinem tieferen Wesen, von diesen auch berührt wurde.

Daß Baaders Erbsündenlehre in den wesentlichsten Punkten der christlichen und näherhin der katholisch-dogmatischen Lehre entspricht, bedarf kaum mehr eines Hinweises. Ebenso entspricht sie in mancher Hinsicht der späteren Schellingschen Lehre, aber nur insoweit, als Schelling selbst sich der christlichen Auffassung annähert.[84])

3. Abschnitt.

Die Erlösungslehre.

Wie im 1. Abschnitt schon dargestellt wurde, ist mit der Bestimmung des Menschen als des Schlußgeschöpfes nach Baader sowohl die Notwendigkeit der Erschaffung des Menschen auch ohne den Fall Luzifers,

---

schon bekannt ist, den wir aber des Zusammenhanges wegen noch einmal bringen): „Adam war als Stammvater aller Menschen zugleich Homme général als Anfänger (und darum Haupt) aller seiner Nachkommen, welche, samlich nicht aktual geschieden, in ihm präexistierten, also als solche schon mit und in Adam geschaffen waren. Indem aber Adam aktual sündigte, infizierte seine Sünde potential seine Nachkommenschaft, welche Sündhaftigkeit als universelle Erbneigung in jedem zum für sich Sein kommenden Menschen erwacht. Nun kann aber der einzelne Mensch, da diese Neigung nicht zwinglich ist, entweder selbe als Potenz tilgen oder sie zur Realität in sich kommen lassen, womit im ersten Falle ein Teil der Schuld des Stammvaters selber getilgt wird, im anderen Falle die Schuld als neue Last auf ihn zurückwirkt. Der einzelne Mensch vermöchte aber nicht, diese potentiale Sünde in sich als solche zu tilgen, wenn ihm nicht schon bei Adams Fall die Erbgnade (der gute Wille) gleichfalls potential wäre zugegeben oder eingegeben worden, mit welcher er gleichfalls in die Welt kommt, und durch deren Realisierung er auch auf Adam ihn entsündigend zurückwirkt.“ (IX, 397/98.)

[80]) XII, 284.
[81]) XIV, 337.
[82]) XI, 219.
[83]) Vergl. Baumgardt, S. 149.
[84]) Vgl. I. Teil, S. 36/37.

als die Notwendigkeit der Menschwerdung des Wortes auch ohne den Fall des Menschen gegeben. Wie nur die Funktion des Menschen nach dem Fall Luzifers eine andere, nämlich eine restaurierende, werden mußte, ebenso die des zum Christus (Retter) gewordenen Jesus[1]) nach dem Fall des Menschen.

Nachdem im ersten Menschen der Quell des Uebels sich erneut geöffnet hatte, vermochte ihn keiner der Nachkommen wieder zu schließen, weil die Schwäche von selbst nicht zur Kraft kommen kann.[2]) Sowohl zur Erlösung von der Knechtschaft der Sünde[3]), als zur Befreiung im Erkennen und Handeln[4]), wie auch zur Vermittlung mit Gott und der Natur[5]), der Befreiung von der Gottes- und Weltschwere[6]), der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen und der Erlangung der ursprünglichen Bestimmung und Vollendung, der Sohnschaft Gottes[7]) b e d u r f t e der gefallene Mensch eines sich ihm entäußernden („mit ihm sich en niveau stellenden") Gottes, eines Gottmenschen, eines Heilandes oder Christus[8]), eines Mittlers, der selbst „Mitte der Gottheit, ihr Herz" ist.[9]) Wie sehr Baader das Erlösungsbedürfnis des Menschen empfand, zeigt z. B. folgende Tagebuchnotiz, die er schon in sehr jugendlichem Alter niederschrieb (vom 25. Dezember 1786): „Wie kann der an den Erlöser von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben, und der den nagenden Wurm der Sünde in sich und die schreckliche vis inertiae und centrifuga seines Geistes nicht tief und schrecklich fühlt! — Ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen! Aber ein Gefangener, und jeder aus uns ist ein solcher, kommt, unmittelbar wenigstens, nicht aus Gottes Hand... wie aber ward er verunreinigt?"[10])

Der Fall des schwachen, durch Sinnlichkeit verführten Menschen „ging Gott zu Herzen".[11]) Das Verbrechen der Geister und ihres Oberhauptes Luzifer dagegen mußte unrestaurierbar sein, weil sie einen höheren Stand einnahmen, über größere Virtualität verfügten und das Vergehen des Menschen durch ihre direkt gegen Gott sich wendende Hoffart überboten.[12])

Es gehört ein in Bezug auf den Schöpfungsakt tieferer Akt Gottes dazu, daß das verblichene Bild Gottes wieder „leb- und leibhaft" werden konnte, „indem das Wort in die Idea als in das verblichene Urbild des Menschen das von ihr abgewichene und verblichene kreatürliche Wesen neuerdings anzog, hiermit selber zur Kreatur werdend, hiermit aber die

---

[1]) IV, 334.
[2]) IX, 400.
[3]) III, 415.
[4]) VIII, 257; II, 23/24.
[5]) II, 187 Anm.
[6]) VI, 41.
[7]) IV, 336; 351 Anm., 352, 406, 408; V, 161.
[8]) II, 24.
[9]) II, 429. — I, 248: „Wie ursprünglich das Licht in der äußeren noch unverdorbenen (und darum hellsehenden) Natur überall in der Mitte sich gebar, und also keiner äußeren helfenden Erregung und Erhaltung (das ist keiner Sonne) bedurfte, und so wie dieses Bedürfnis erst beim Erlöschen jenes ursprünglichen Lichtes eintrat, geradeso erging es dem intelligenten Geschöpfe, dem Menschen. Wie seitdem die äußere Natur der Sonne, so bedarf die menschliche des Christus. Dort findet ein physischer, hier ein geistiger Erlösungsprozeß statt."
[10]) XI, 109/10.
[11]) IV, 199, 337.
[12]) VII, 194/95; XII, 333.

Kreatur mit der Idea indissolubel oder sakramental vermählte".[13]) Zur Erlösung war eine Entäußerung Gottes notwendig, damit wir in unserer Schwäche und Verdorbenheit seine Hilfe fassen und ertragen konnten, ein Opfer, das nur die Liebe begreift und nur die Liebe vermag.[14]) „Jeder Mensch", sagt Baader, „dem sein Herz nicht bricht, wenn er . . . die Ueberzeugung von der Tiefe des Abgrundes gewinnt, in welche ihn der Abfall von Gott stürzte und bis in welchen das rettende Wort ihm gleichsam nachstürzen mußte . . . ist, wie St. Martin sagt, nicht wert zu leben."[15])

Nur infolge der Solidarität des Menschengeschlechtes, die die Erbsünde ermöglichte, ist auch die Erlösung aller durch das neue Haupt der Menschheit möglich. Nur so kann das Opfer des Gerechten, des „homme principe" (St. Martin) auf den einzelnen Menschen zurückwirken.[16])

Der Mensch kann sich nicht selbst erlösen[17]), andererseits ist seine eigene Mitwirkung zur Erlösung notwendig.[18]) Nur der absolut Unschuldige kann die Schuld anderer auf sich nehmen, aber die Mitwirkung des Menschen zur „Mortifikation" des Bösen ist erforderlich.[19]) Ueber der Gabe darf nie die Aufgabe, das eigene Tun, der rechte Gebrauch der Gaben außer Acht gelassen werden.[20]) Auch bleibt dem einzelnen Menschen selber die Aufgabe, den „centraliter" vollendeten Erlösungsprozess „individualiter" zu wiederholen, wozu die Hilfe des „homme-principe" unbeschadet seiner Universalität doch jedem einzelnen Menschen als selbst Einzelner gegenwärtig ist.[21])

Der Mensch vermag erst jetzt mit der sich ihm nun anbietenden Hilfe des Sohnes das moralische Gesetz zu erfüllen.[22]) Dieses ist selbst in ihm Mensch[23]) und ihm somit persönlich geworden, während das nichtpersönliche Gesetz den Menschen unfrei hielt.[24])

Wie durch Gottes Menschwerdung der Wille Gottes (das moralische Gesetz) Mensch geworden ist, so daß nun der Mensch göttlich wollen kann, ebenso ist die göttliche Weisheit menschlich und dem Menschen zugänglich geworden, so daß nun der Mensch göttlich wissen kann. Hiermit ist der Schlüssel gegeben zum Aufschluß der göttlichen My-

---

[13]) IX, 26, 204; IV, 336.
[14]) IV, 183.
[15]) VII, 294.
[16]) II, 220 Anm. — Die Bedeutung des Todes Christi schildert Baader in seiner eigenartigen mystischen Sprache: „In Christi Menschwerdung ward jenes im Menschen verblichene große Sonnenbild zwar erregt und geweckt, aber der Prozeß seiner (dieses Bildes) Auferstehung und Lebhaftwerdung ward hiermit erst eingeleitet, und nur in Christi Tod konnte dieser Prozeß vollendet werden. Sollte aber dies geschehen, so mußte dieses Bild in den Tod geführt werden und zwar dem Anscheine nach von Gott (dem sprechenden Wort) verlassen: der Tod (Grimm) mußte dieses Bild selbst verschlingen und dasselbe durfte also vorerst nur im tiefsten Incognito (glanzlos in Knechtsgestalt) vor ihm (dem Tode) auftreten, um ihn (den Tod) von innen heraus töten (entkräften) zu können." (II, 232.)
[17]) V, 125.
[18]) X, 222.
[19]) VIII, 166/67.
[20]) IX, 425; VII, 127; XII, 107.
[21]) IX, 133.
[22]) I, 309; IV, 399.
[23]) V, 27 Anm.; VII, 369; X, 323.
[24]) IX, 222 Anm.

sterien.[25]) Daher die Behauptung Baaders, daß die Mysterien zwar verhüllt, aber nicht absolut unerforschlich seien.[26])

Auch die äußere Natur erwartet ihre Reintegration. Zunächst die Natur des Menschen muß geheilt werden.[27]) Aber wie die Hineinbildung in die irdische Region erst geistig begann, sich dann leiblich vollendete (Verbildung aus dem androgynen Zustand!), so muß die Herausbildung denselben Gang nehmen.[28]) Vorerst geht die Restauration des Gottesbildes innerlich vor sich bei noch irdisch äußerem Leben und Leiben.[29]) Die Vollendung des erneuerten inneren Menschen tritt nur mit der Vollendung eines ihm entsprechenden äußeren Menschen ein.[30]) Die Erlösung von diesem Leibe des Todes (Paulus) heißt nicht vom Leib überhaupt, sondern besagt die Umwandlung in das corpus spirituale, den Lichtleib, der bereits in dem einen Menschen (Christus) effektiv oder real geworden ist[31]), heißt nicht Leiblosigkeit, was ein unvollkommener Zustand wäre[32]), sondern Gewinnung eines anderen Geist und Seele befreienden Leibes.[33]) — Im übrigen muß der Radikalverwandlung im Menschen auch eine solche in der gesamten äußeren Natur entsprechen, dem neuen Menschen wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden, wie die Schrift sagt, weil das eine sich nicht ohne das andere bilden kann.[34]) — Nicht nur handelt es sich jetzt um die Wiederherstellung des Unschuldsstandes, in der die Fallbarkeit noch vorhanden war, sondern um die wirkliche Vollendung.[35])

Das Gericht über die gefallenen Geister wird sich erst am Ende im Weltgericht vollziehen. Die Zeitregion, die Restauration der von diesem Fall betroffenen und restaurierbaren Wesen machte eine Suspension dieses Gerichtes notwendig.[36]) Im Weltgericht erst wird sich die Scheidung des in der Zeitregion ausgewirkten Guten und Bösen vollziehen.[37]) Dann erst geht die eigentliche Hölle auf[38]), die auch jetzt erst den bösen Geistern empfindlich werden kann, weil dann keine Objekte ihrer verbrecherischen Pläne und Machenschaften mehr vorhanden sind, und sie jetzt erst ganz zu sich selber kommen.[39])

Auch in der Hölle gibt es noch eine Läuterung, ohne daß dadurch dem Dogma: „Ex infernis nulla redemptio" widersprochen wäre; nämlich von einer Gnadenvergebung und -erlösung kann hier keine Rede sein, wohl aber von einer Tilgbarkeit der Schuld ohne Hilfe Gottes durch eigene Selbsttilgung der Verdammten, so daß der Schuldner ohne Gnade seine Schuld und Strafe bis auf den letzten Heller bezahlt.[40]) Auch die Ewigkeit der Hölle will Baader damit nicht leugnen, da er keineswegs

---

[25]) X, 45.
[26]) I, 243; IX, 383.
[27]) V, 24.
[28]) II, 281.
[29]) IV, 178; X, 305.
[30]) VIII, 351.
[31]) X, 230.
[32]) IV, 346. Der Baadersche Idealrealismus! Vgl.: „Die besonders durch Cartesius in Schwung gekommene geistlose Auffassung der Natur mußte die naturlose Auffassung des Geistes und die gottlose Auffassung beider zur Folge haben." (IV, 297.)
[33]) X, 71.
[34]) IV, 82; VII, 24; VIII, 47.
[35]) VIII, 139.
[36]) VII, 194/95; VIII, 287; XII, 93.
[37]) VIII, 60 Anm.
[38]) VII, 374, 135; XIII, 121; XII, 174, 359.
[39]) VII, 135.
[40]) IV, 361/62.

eine Zeitlichkeit in die Hölle bringen will, sondern nur einen innerhalb der Ewigkeit sich vollziehenden Uebergang meint, wie die Kreatur überhaupt in der Ewigkeit sein und doch nicht in ihr fixiert sein kann.[41]) Das unaufhörliche Verbrennen würde die unerschöpfliche Nacherzeugung des Verbrennlichen aussagen. Eine Unerschöpflichkeit der Lüge würde ihr die Standhaftigkeit der Wahrheit einräumen.[42]) Freilich werden die aus der Hölle tretenden Geister die tiefste Stufe im Reiche Gottes einnehmen.[43]) — Offenbar ist der Widerspruch gegen das Dogma doch deswegen schon unvermeidlich, weil es nach der Dogmatik überhaupt keine Tilgung der Schuld aus eigenen Kräften des Gefallenen geben kann, wenn nicht die Gnadentat Gottes zuvorgekommen ist. — Allerdings stellt sich Baader selbst einmal in Gegensatz zu dieser seiner Lehre, indem er behauptet, daß das Absehen eines Endes die Hölle als Verzweiflung aufheben würde, sowie die Furcht eines Endes den Himmel aufhören machte.[44]) Es ist also anzunehmen, daß Baader in diesem Punkte selbst zeitweise geschwankt hat.[45])

Die Geschichte[46]) ist nach Baader ebenso wie bei Schelling ein Werk der Versöhnung, sowohl die Weltgeschichte im Großen wie die Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen im Kleinen.[47]) Wir finden in der Baaderschen Lehre ebenso wie in der Schellingschen die positive Zielstrebigkeit zur Vollkommenheit und Vollendung alles Seienden. Das ist auch seine letzte und eigentliche Theodicee, daß jede organische Reunion inniger und fester ist als die frühere aufgehobene Union war[48]), daß die gefallenen Wesen „nach ihrer Wiederherstellung sich inniger vereint und höher erhoben in ihr schaffendes Zentrum finden werden, als sie es vor ihrem Fall oder Abfall waren, und daß sie sich von nun an untrennbar, unfallbar in dem Leben des Zentrums finden werden."[49]) Alles Böse dient nur dem Guten. Diese Theodicee gipfelt in dem Wort: „Felix culpa".[50]) Wiedergeburt ist die Grundidee und der Zentralbegriff des Christentums[51]), sie ist der Sinn der Geschichte überhaupt, wie Baader einmal in sein Tagebuch schreibt, offenbar im Anschluß an Lessings Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechtes, daß es das Werk Gottes sei, „die Menschheit stufenweise zur Wiedererlangung ihrer verlorenen Freiheit heranzuziehen".[52]) Und an einer anderen Stelle des Tage-

[41]) IV, 413.
[42]) IV, 414.
[43]) IV, 411.
[44]) VII, 193.
[45]) Allerdings stammen die Hauptäußerungen, die gegen das Nichtaufhören der Höllenstrafen sprechen, aus den letzten Jahren Baaders: In den 1837 erschienenen Sendschreiben „Ueber den Paulinischen Begriff des Versehensseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung" (im IV. Bde. der WW.). Die gegensätzliche Meinung z. B. in der Schrift vom Jahre 1829 „Ueber den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ gewordenen endlichen Geistes" (im VII. Bde. der WW.).
[46]) Die Einteilung der geschichtlichen Offenbarung Gottes erinnert an eine ähnliche bei Schelling, wenn Baader mit der ersten Schöpfung den Vater, seit dem Falle den Sohn und mit der Himmelfahrt den hl. Geist in ihrem Wirken offenbar werden und erst nach dem Weltgericht den ganzen Gott zugleich offenbar sein läßt. (X, 87; vgl. II, 419. Siehe I. Teil, S. 43 Anm.)
[47]) IV, 199.
[48]) IV, 172.
[49]) II, 81; vgl. I. Teil, S. 13, 14, 24, 43, 44.
[50]) II, 81.
[51]) VIII, 46; XIII, 210.
[52]) XI, 140.

buches sagt er von dem Plan der christlichen Heilsordnung: „Daß dieser nicht etwa bloß Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höheren Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheint, sondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergesetz mutwillig weggetretenen Kindes ist. Wiedergeburt!“[53])

4. Abschnitt.

Die zentrale Stellung des Sündenfalles in der religiösen Philosophie.

Gegen Aufklärung einerseits und gegen Pietismus andererseits bemüht sich Baader um eine religiöse Philosophie, die, wie z. B. schon aus einer gelegentlichen Ankündigung seiner Vorlesungen über „spekulative Dogmatik“ erhellt, ganz zentraler und universaler Art sein soll; diese Ankündigung lautet folgendermaßen: „Prolegomena zu einer künftigen Wissenschaft des besonderen Verhaltens des Menschen zu Gott in und inner seinem Verhalten zu sich, zu anderen Menschen, zu anderen intelligenten und nichtintelligenten oder selblosen Wesen“.[1]) Diesen Bemühungen Baaders wendet auch Hegel sein Interesse zu, wenn er in der schon öfters angeführten Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie[2]) ein Zitat aus Baaders fermentis cognitionis bringt, das eben die Forderung nach einer religiösen Philosophie erhebt: „So lange, sagt er (Baader), der Religion, ihren Lehren nicht wieder von seiten der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Ueberzeugung begründete Achtung verschafft worden sein wird — so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all euren Geboten und Verboten, mit all eurem Gerede und Tun dem Uebel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen amor generosus gedient sein kann — mit anderen Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen und räumt nicht eurem Gegner (den Atheisten) völlig das Feld mit jener unvernünftigen und blasphemischen Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sei, bei der man des Kopfes sich füglich entäußern könne, ja müsse.“

Eine der wichtigsten Forderungen, die Baader an die religiöse Philosophie zu stellen hat, ist die, daß sie den Sündenfall anerkenne.[3]) Moral- und religionswidrig nennt er alle die anthropologischen und physiologischen Doktrinen, die die ursprüngliche Bestimmung des Menschen als Vollenders und Verklärers der Natur, als ihres Erlösers vom Dienste des Eitlen nicht fassen, sowie die Fundamentallehre vom Menschen als Bild Gottes, von dessen Entstellung und Wiederherstellung, sondern vielmehr den Menschen als bloßes Natur- und Weltbild (Mikrokosmos) ursprünglich auftreten lassen, obwohl doch die Welt der Manifestation Gottes verlustig, gottesleer- und fern und eines solchen Repräsentanten Gottes bedürftig geworden war, geschweige denn, daß solche Lehren über jene der Sendung des Menschen vorhergehende Welt-

---

[53]) XI, 117. Die erste Notiz stammt vom 2. Februar 1787, die zweite vom 30. Dezember 1786.
[1]) VIII, 311.
[2]) Hg. v. Lasson, 1911, S. 16. Siehe Baaders WW. (Fermenta cognitionis, 5. Heft, Vorrede), II. 323/24.
[3]) VIII, 38.

katastrophe im klaren wären[4]); diese sowie die durch den Menschen verursachte Katastrophe meinen unsere Physiker und Physiologen ignorieren zu können.[5])

Es gibt drei Möglichkeiten, wenn man diese Lehre der religiösen oder christlichen Philosophie nicht berücksichtigen will, entweder dem Menschen und der Natur ihre Entstelltheit abzuleugnen, oder sie als Abfall Gottes von sich zu nehmen oder als primitiv anerschaffen.[6]) Der Baadersche Begriff der Materie unterscheidet sich von dem pantheistisch-naturphilosophischen, der an ihr „die alleinige und ewige Substantiiertheit der Natur" sieht und sie als ungeschaffen betrachtet, sowie von demjenigen, der sie zwar als geschaffen, aber doch als primitiv und nicht als „Verlarvung" einer früher geschaffenen Natur faßt, für den also natürlich gleich materiell ist, und endlich drittens von dem gnostisch-manichäischen, der das Böse in ihr zwar anerkennt, aber sie als selbst böse, als durch und für das Böse geschaffen nimmt, statt gegen das Böse als Waffe.[7])

Am weitesten haben sich nach Baader diejenigen von der Wahrheit entfernt, die die materielle Welt als die Lebensentfaltung Gottes selbst ansahen.[8])

Schelling (in der betr. Zeit) und die Naturphilosophen, sowie Hegel nahmen die Materie völlig gnostisch für einen Abfall der göttlichen Idee von sich selbst[9]), so daß der Urstand der Materie als eine Empörung gefaßt werden müßte, wie ihn Daumer wirklich gefaßt hat.[10]) So wird auch der Urstand des Individuums als ein Abfall von der universellen Natur erklärt[11]), und das Endliche selbst wird dem schlechthin Unvollkommenen gleichgesetzt[12]), ja die gesamte Kreatur als böse genommen[13]), so daß selbst eine Integrierung dieses unvollkommenen Endlichen seine Entwirklichung bedeuten würde.[14])

Oder aber man hält die Materie und die Welt in ihrer dermaligen Seinsweise überhaupt für ein primitives, reines Geschöpf Gottes und weder für ein bereits umgewandeltes noch einer künftigen Umwandlung fähiges und weiß weder etwas von einem unabhängig vom Menschen existierenden geistigen Bösen, noch von dem Fluch, den der Mensch in die Natur brachte; solche Naturphilosopheme sind ebenfalls aus der religiösen Philosophie auszuweisen.[15]) Statt daß sich biblische Theologie und Naturphilosophie ergänzen, widerstreiten sie sich, weil letztere von dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod nichts wissen will und die materielle Natur für die normale hält.[16]) So „sind sie blind und taub für alle Greuel, Schrecken, Schmerzen und für allen Jammer und alles Elend, welche das zeitliche Leben verfolgen" . . .[17]) „Sie sehen nämlich nicht ein, daß, wenn auch aus einem Vollkommenen unmittelbar nur Vollkommenes kommen kann, hieraus nicht folgt, daß diese angeschaffene unmittelbare Vollkommenheit bereits eine fixierte ist, wie es denn

[4]) V, 255/56.
[5]) IV, 398.
[6]) VII, 266.
[7]) IX, 52.
[8]) XII, 169.
[9]) I, 206; VII, 68; IX, 130.
[10]) XIV, 119.
[11]) IX, 35.
[12]) VII, 84.
[13]) VIII, 143.
[14]) XIV, 69.
[15]) VIII, 47.
[16]) X, 95 ff.
[17]) X, 97.

in der Schrift heißt, daß Gott zwar alle Dinge gut geschaffen hat, die denn aber doch sofort nicht-gut geworden sind."[18]) Den Krieg in der zeitlich-materiellen Natur hält man für das ursprüngliche und normale Leben.[19]) Man sieht zwar die Gebrechen der irdischen Natur und den Streit der Elemente, aber betrachtet sie als zu ihrer Entwicklung notwendig und natürlich.[20]) Die „morbose Zwietracht" nimmt man für die ursprüngliche und konstitutive Polarität selber.[21]) „Nicht aber diese notwendige Entgegensetzung des Aktiven und Reaktiven ist es, was den Dualismus der Zeit macht, sondern die positive Widersetzlichkeit derselben gegeneinander."[22]) Eine Philosophie, die die Versetztheit und Versetzbarkeit aus dem locus nativus nicht begreift, begreift das Christentum im Grunde nicht.[23]) Das Problem, aus der gegebenen Mißgestalt eines Daseienden die Entstellung und Versetzung seiner konstitutiven Elemente aufzufinden, wurde selbst von den Theologen nicht mehr gesehen, die vielmehr den Irrtum der Naturphilosophen annahmen, die gegenwärtige Naturgestalt sei primitiv, und darum die Ursache der Mißgestalt, den Verlust des Gottesbildes und die Solidarität von Mensch und Natur nicht mehr recht zu erklären wußten, obwohl doch die ganze Religion darauf beruht, „daß die ganze Welt ein anderes Gesicht bekommen würde, falls nur der Mensch ein anderes Gesicht bekäme."[24]) „Mit der Zeit ist ein Brand ausgekommen, welcher nur mit dem Weltgerichtsbrand aufhören wird. Und diese Feuersbrunst nehmen unsere Philosophen für das natürliche und ewige Leben!"[25]) Immer wieder wendet sich Baader gegen die Vermengung des Begriffes der Natur und der Materie, die sich auch die Schellingsche Naturphilosophie — im letzten System hat sich freilich, wie wir sahen, Schelling der Baaderschen Auffassung genähert — habe zuschulden kommen lassen, weshalb sich etwa die Naturphilosophie St. Martins über eine solche Naturphilosophie, die der erste Schritt zum Materialismus sei, hoch erhebe.[26]) Darin sei letztlich der Verfall der Religionswissenschaft begründet, daß man, wie das Uebernatürliche für das Naturlose, das Nichtmaterielle für ein Nichtnatürliches nehme.[27])

Ebenso kann nach Baader nur eine solche den Fall anerkennende religiöse Philosophie eine vernünftige Theorie der Zeit und des Raumes geben[28]), wie sie St. Martin mit seiner Unterscheidung der wahren, falschen und scheinerfüllten Zeit gegeben hat.[29]) Kant gebühre das Verdienst, das Problem zuerst gesehen und in die Philosophie eingeführt, und Daub (Judas Ischariot), den ersten Versuch einer gründlichen Lösung des Problems gemacht zu haben.[30]) Das Richtige an Kants Theorie sei die Feststellung, daß die Raum- und Zeitbeschränktheit nicht die jeder endlichen Intelligenz notwendigen Anschauungs- und Wirkungsformen sind.[31]) Kants apriorischer Raum- und Zeitanschauung habe die Ubiquität und Sempiternität vorgeschwebt.[32]) „Was Kant den Raum und

[18]) XIV, 36.
[19]) IX, 36.
[20]) XII, 326.
[21]) XIII, 183.
[22]) XIV, 97.
[23]) IX, 172.
[24]) VIII, 356/57.
[25]) XII, 254.
[26]) XII, 379; III, 290.
[27]) X, 65.
[28]) II, 296.
[29]) VI, 100.
[30]) VI, 100.
[31]) II, 490.
[32]) XIV, 65.

die Zeit a priori nannte, sind Nichtraum und Nichtzeit als ubiquitas und sempiternitas."[33])

Auf dem Gebiete der Ethik führt Baaders religiöse Philosophie den Kampf vor allem gegen die Autonomisten. Nur darum habe sich die autonome atheistische (d. h. von göttlicher Gesetzgebung und von göttlicher Kraft zu deren Erfüllung absehende) Moral ausbreiten können, weil die Theologen der Zeit nicht verstanden haben, „den dermaligen Zustand der Verderbtheit und Impotenz unserer menschlichen Natur im Gegensatze eines vergangenen, primitiven, unverdorbenen oder Unschuldstandes, sowie in jenem eines künftigen Zustandes der Vollendung (status gloriae) in ein helleres Licht zu setzen."[34]) Aufs entschiedenste lehnt Baader die Vorstellung Kants ab, daß dem ethisch verdorbenen Menschen nicht mehr zu helfen, daß er nicht erlösbar, sondern allein auf sich und die eigene Kraft angewiesen sei, und daß der ethische Imperativ — dem mit ethischer Impotenz behafteten Menschen! — allein Triebfeder sein soll.[35]) Kant habe dem radikal bösen Menschen nicht nur alle Hoffnung und Möglichkeit eines göttlichen Beistandes abgesprochen, sondern ihm dieses Hoffen auch als unmoralisch untersagt.[36]) Solche Vorstellungen tilgen die Religion radikal, die den Menschen in seinem Gutes- und Böses-Tun nicht als Mitwirker, sondern als Alleinwirker hinstellen.[37]) Schon Pelagius sei der erste Apostel des Deismus gewesen.[38]) Kants Postulat der Unsterblichkeit aus der Unmöglichkeit des Menschen, je das sittliche Ideal vollkommen zu erreichen, verdamme den Seligen überdies, gleich jenem „ewig wandernden Juden" in alle Ewigkeit umsonst zu laufen.[39]) Auch darin entspricht Kant nicht den Forderungen der religiösen Ethik im Sinne Baaders, daß er den Menschen als ersten und alleinigen Urheber des Bösen ansieht und es auf ihn beschlossen sein läßt[40]), und zwar auch nur auf seinen Willen, nicht aber auf seine Intelligenz und seine physische Natur.[41])

Daß Baader der entschiedenste Gegner aller Philosopheme ist, die diesen Zustand des Auseinanderfallens von Gesetz und Kraft der Erfüllung, des Zugleichseins von Imperativ und Impotenz für ursprünglich und dem Menschen konstitutiv ansehen[42]), braucht kaum mehr gesagt zu werden. Er hält es für die größte Naivität, wenn man „den bis zum Untier gefallenen und verwilderten Menschen für das reine Kind der Natur" ausgeben will.[43]) Besonders wichtig ist es ihm, daß die Philosophie den Zusammenhang von Ethik und Physik[44]) erkenne, den Nexus des ethisch Guten und Bösen mit dem physisch Guten und Uebles, sowohl im Menschen als außer ihm.[45]) Die von der Physik losgerissene Ethik wird natur- und damit auch gottlos.[46]) Es ist ein lebendiges Band, das Ethik und Physik zur Religion verbindet.[47])

---

[33]) IV, 288 Anm.
[34]) I, 143.
[35]) II, 344/45; V. 3.
[36]) VII, 56.
[37]) II, 344/45.
[38]) VII, 56.
[39]) II, 230.
[40]) VIII, 145.
[41]) VIII, 46.
[42]) IV, 399.
[43]) IV, 399.
[44]) Siehe die Schrift im V. Bde.: „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik" 1813.
[45]) VIII, 47.
[46]) V, 20.
[47]) V, 34.

Wie keine befriedigende Ethik möglich ist ohne die Anerkennung und Berücksichtigung des Falles, so auch keine befriedigende Erkenntnislehre. Jede Erkenntnislehre, die von der durch den Fall des Menschen herbeigeführten Schwächung der Intelligenz und dem Bedürfnis einer besonderen göttlichen Hilfe für das Erkenntnisvermögen nichts weiß, bleibt im Dunklen.[48])

Wie die Naturphilosophie in der rechten Auffassung des Verhältnisses der äußeren Natur zum Menschen, sowohl in seinem gefallenen Zustand als in dem der Wiedergeburt begründet sein muß, so die Sozietätsphilosophie in der rechten Auffassung des ähnlichen Verhältnisses der natürlichen Gesellschaft (Staat) zur religiösen (Kirche), daß nämlich letztere ebenso die Begründung der natürlichen Sozietät bedeutet, wie der Mensch die Vollendung der Natur, und daß die aus der religiösen Sozietät herausgehaltene politische Gesellschaft ebenso unvollendet und dem Fluche unterworfen ist, wie die Natur, so lange sie in der „Eklipsis" des Menschen (als verfinsterten Gottesbildes) steht.[49]) Die Religion der Erlösung, das Christentum, ist nicht nur die Befreiung des Menschen von Gott und der Gottschwere, sondern eben deswegen auch von der Selbst- und der Kreaturschwere, insbesondere von der Menschenschwere und gibt ihm die rechte Selbst-, Menschen- und Kreaturliebe zurück. Die Religion allein kann die Sozietät begründen.[50]) Das hat die religiöse Philosophie in bezug auf die Lehre von der Sozietät zu berücksichtigen, daß eine Versöhnung der Menschen unter sich und eine wahre Menschenliebe nur möglich ist, wo ihre Versöhnung mit Gott vorausgegangen ist.[51])

Die wesentliche Aeußerung der Religion selbst, der religiöse Kultus, kann nicht verstanden werden, wo diese zentralen Lehren der religiösen Philosophie keine Aufnahme finden. Um den Zusammenhang des Kultus und der Kultur der Erde zu begreifen, müsse man ganz andere Begriffe haben, als die herkömmlichen, müsse man wissen um die Einzigkeit der Erde, ihre dermalige Verlarvung und den solidären Verband mit dem Menschen[52]), eine Solidarität in Schicksal und Funktion.[53]) Die Kultur der Natur bzw. Erde hat keinen anderen Sinn und Zweck, als den durch Schuld des Menschen auf die Natur gekommenen Fluch wenigstens teilweise wieder aufzuheben und durch den Kultus, d. h. die Wiederherstellung des ursprünglichen „Hörigkeitsverhältnisses" des Menschen zu Gott auch jenes ursprüngliche Hörigkeitsverhältnis der Natur zum Menschen nach Möglichkeit — wenn auch meist nur in schwacher „Kopie" — wiederherzustellen.[54]) Dem Kultus entspricht die Kultur, wie dem Verhalten zu Gott das Verhalten zu Natur und Erde[55]), das im Christentum sakramentalisch geworden ist.[56]) Die Komplizität des Menschen mit der Erde kommt am besten im Opfer zum Ausdruck, da alle Blutopfer und Libationen in Kontakt mit der Erde oder irdischen Stoffen (z. B. Altarsteinen) dargebracht werden. Das Verschütten des Blutes auf die Erde ist eine wesentliche Bedingung der Blutopfer, auch des Blutopfers Christi selbst.[57]) Erst nachdem die Theologen die rechte Einsicht in den solidären Zu-

---

[48]) I, 248.
[49]) VII, 83; I, 124/25 Anm.
[50]) VI, 41.
[51]) V, 311; VI, 83; IV, 168, 173.
[52]) IX, 64 Anm.
[53]) XIV, 44.
[54]) V, 275.
[55]) V, 310; II, 289/90.
[56]) V, 310.
[57]) XV, 329. XIV, 45. Vgl. die Schrift im VII. Bde.: „Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Kultus" 1836.

sammenhang von Mensch und Natur verloren haben, ist ihnen auch das rechte Verständnis für den religiösen Kultus sowie für das Sakrament, an dem nämlich Mensch und Natur in gleicher Weise interessiert sind, nicht mehr möglich.[58]) Der gefallene Mensch bedarf der materiellen Dinge als Leiter „höherer Aktionen oder Reaktionen"[59]) und die materielle Natur der Segnung und Weihung, die sie im Sakrament erfährt. Die sakramentale Weihe der irdischen Materie ist eine Vorwegnahme der Auferstehung dieser mit dem Menschen solidär verbundenen Natur.[60]) Das Weib und die Erde wurden dem gefallenen Menschen als Gehilfen beigegeben, und beide erhalten ihre Segnung und Weihung durch die Kirche in der Sanktionierung der Ehe — deren letzter Sinn übrigens ist, daß beide Gatten sich zur Herstellung des durch das Gelüsten in das Mannes- und Weibsbild verblichenen Gottesbildes behilflich sind[61]) — und der Kultur.[62]) — Keine Religionsphilosophie also, die nicht dem Fall und den damit zusammenhängenden Gegenständen die ihnen zukommende zentrale Stelle zuweist. Letztlich beruht die richtige Auffassung der Begriffe des Kultus und der Kultur, der Opfer und Sakramente auf der richtigen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist überhaupt[63]), während aber die Philosophen und Theologen seit Descartes beides nicht fern genug voneinander halten zu können meinen.[64]) Keine Theosophie ohne „Physiosophie", beide gehören untrennbar zusammen.[65])

Aus gelegentlichen Aeußerungen Baaders über die Kunstphilosophie ergibt sich auch für diese, daß die Bedeutung des Sündenfalles nicht groß genug eingeschätzt werden kann. Das Problem des Künstlers besteht darin, teils in uns die Erinnerung der ursprünglichen Einheit des Guten, Schönen und Angenehmen zu erwecken und damit das Gefühl der Wehmut über ein verlorenes Paradies, teils uns ein Vorbild einer künftigen, und zwar untrennbaren Wiedervereinigung dieser drei vorzustellen, und damit die Hoffnung eines wiedergewinnbaren Paradieses in uns zu beleben.[66]) Dichter, die an eine immaterielle, von den Banden der Materialisation befreite (d. h. poetische) Natur nicht glauben, sind unmöglich.[67]) Die dichtende und bildende Kunst soll immer die ewige Natur in der zeitlichen durchblicken lassen.[68]) Die androgyne und damit versöhnte, integrierte Natur des Menschen sollte der eigentliche Gegenstand des Bildners sein[69]), und der höhere Zweck der Liebe, nämlich die Wiederherstellung des Gottesbildes, die Liebelust, die aber vom Kreuz nicht zu trennen ist, da der Mensch mit Unlust aus dem wieder ausgehen muß, in das er mit Lust einging, dieser Wiedergeburtsprozeß wäre ein wahrhaft würdiges Thema dramatischer Darstellung.[70])

Selbst endlich die parapsychologischen Untersuchungen Baaders, die sich mit Ekstase, Somnambulismus, Hellsehen und ähnlichen Erscheinungen befassen[71]), stehen ganz unter dem Aspekt des Falles. Die Ekstase als Antizipation des Todes beweist nur die dermalige Versetztheit

[58]) IV, 88.
[59]) V, 257.
[60]) X, 125/126.
[61]) III, 306; XIV, 143.
[62]) IV, 410.
[63]) VIII, 58 Anm.
[64]) X, 225.
[65]) Ebd.
[66]) II, 431.
[67]) III, 297.
[68]) X, 102.
[69]) III, 305.
[70]) X, 306.
[71]) Siehe besonders WW. Bd. IV.

und Zersetzbarkeit[72]), überdies weist sie auf die einstige und künftige Zentrierung des Menschen hin[73]), sie ist nämlich eine teilweise Befreiung von den Banden der Materialisierung[74]) und der Zeitgebundenheit.[75]) Der Somnambulismus ist eine Erhebung in ein naturfreies (im Gegensatz zu naturgebunden) Bewußtsein[76]), und der Seher sieht nur darum, die Scheinzeit durchdringend, zugleich in die Zukunft, wie in die Vergangenheit, weil ihm ein Blick in die Gegenwart aufgeschlossen wird, in der alles Vergangene noch ist und alle Zukunft schon ist.[77])

Damit wäre in etwa ein Bild der den Fall anerkennenden und in den Mittelpunkt stellenden religiösen Philosophie gezeichnet, wie sie im Sinne Baaders lag. Auf die Frage, warum letztlich der Abfall so vielfach ignoriert wird, gibt er zur Antwort, daß der Abfall geradezu unser natürlicher Zustand geworden ist und wir ihn darum nur so schwer erkennen.[78])

Zugleich hat uns der letzte Abschnitt einen Einblick gegeben in die lebendige Anteilnahme Baaders an den geistigen Strebungen und Kämpfen seiner Zeit. „Wenn man ganz ermessen will", sagt David Baumgardt am Schluß seines Werkes über Baader, „welche kühnsten Pläne, welcher Durst nach dem Uebersinnlichen, welcher tiefste Drang des Kombinierens aller Sphären der Geistigkeit, welche mächtige religiöse Leidenschaft in jenen Jahrzehnten den deutschen Geist erfüllte — nach der langen, strengen und einseitigen intellektuellen Gedankenzucht der Aufklärung —, wenn man ermessen will, was alles in jener kurzen Spanne von Jahren, in der Zeit vom Tode Kants bis zum Erwachen des „jungen Deutschland" philosophisch an neuen und alten Gewalten einbrach in das Denken der Zeit, so wird man auch an Baader nicht mehr vorübergehen können."[79])

---

[72]) IV, 139, 154; VIII, 254.
[73]) I, 413; X, 276.
[74]) III, 369.
[75]) IX, 112 Anm.
[76]) II, 296.
[77]) IV, 174 Anm.
[78]) I, 127/128.
[79]) Baumgardt, Baader und die philos. Romantik, S. 398/99.

III. Teil.

Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Friedrich Schlegels.

Vorbemerkungen.

Die Entwicklung Friedrich Schlegels ist insofern ein Gegenstück zu der Schellings, als auch Schlegel die Krisis des romantischen Geistes an sich erfährt. Zu derselben Zeit, da Schelling die entscheidende Wendung nahm, die ihn der theosophischen Spekulation und der positiven Philosophie zuführte, konvertierte Friedrich Schlegel zur kath. Kirche und gab auch seiner Philosophie den Charakter einer positiven und auf höherer Erfahrung beruhenden; ja, entschiedener als Schelling, der immer noch einen eigenen übergeordneten philosophischen Standpunkt behält, indem er eben von seinen philosophischen Prinzipien aus Mythologie und Offenbarung philosophisch zu begreifen versucht, philosophiert Schlegel sozusagen aus der Offenbarung heraus, wie er selbst schon 1805 einmal schrieb: „Philosophie, die nun weiter ginge vom Glauben an Christum aus, wäre wohl ein Philosophieren im Geiste des Wortes; wo Christus und Glaube schon vorausgesetzt würde und nun weiter fortphilosophiert."[1]) Die ersten Ansätze dieses neuen Denkens sind schon in den Pariser und Kölner Vorlesungen (1804—1806) deutlich zu erkennen. An die Stelle des autonomen Ichs, das sich selbst zum Schöpfer aufwirft, tritt die Demut des Geschöpfes: „So wie wir uns selbst unbegreiflich sind, und nur als ein Stück von uns selbst erscheinen, können wir unmöglich ein Werk von uns selbst sein."[2]) Nicht mehr von einem Machen und Setzen des Ichs, als sei Gott selbst das Geschöpf des Menschen, ist die Rede, sondern nur von dem Finden des Ichs.[3]) Damit ist der Idealismus Fichtes überwunden. Wenn sich auch verschiedentlich noch pantheisierende Ausdrücke vorfinden[4]), ist im wesentlichen der theistische Schöpfungsbegriff doch schon fixiert, indem ausdrücklich abgelehnt wird, daß aus der Wesenheit Gottes selbst die Welt werde.[5]) In denselben Vorlesungen wird der Begriff der Gottheit bereits allein aus der Offenbarung hergeleitet[6]), ebenso der Anfang der Geschichte nur aus aus der Offenbarung erklärt[7]), und sehr stark erinnert es an Schellings spätere Scheidung der negativen und positiven Philosophie, wenn Schlegel sagt: „Alles Höhere, Göttliche im menschlichen Bewußtsein beruht auf der positiven Idee des Unendlichen, zu der sich die Vernunft auch in ihrer größten Ausbildung und Verfeinerung nicht würde erhoben haben."[8]) Die Idee Gottes kann nur in der Erfahrung gegeben und geoffenbart sein.[9]) Und wie alles Wissen ein positives ist, so ist auch die Erkenntnis des

---

[1]) Windischmann, Fr. Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—06 nebst Fragmenten vorzüglich philos.-theolog. Inhalts. Bonn 1836/37. Bd. II, S. 434 (Fragmente).
[2]) Windischmann, Bd. I, S. 27.
[3]) „ „ I, S. 27; Bd. II, S. 401.
[4]) „ „ I, S. 22.
[5]) „ „ II, S. 231.
[6]) „ „ I, S. 183, 479.
[7]) „ „ II, S. 220, 225.
[8]) „ „ II, S. 223.
[9]) Philosophie der Sprache und des Wortes, 1828, WW. (1846), Bd. XV, S. 138.

Geistes und Göttlichen nur eine „innere und höhere Erfahrungswissenschaft."[10])

Wie von Schellings Spätphilosophie gesagt werden konnte, daß sie dennoch Wesenszüge der Romantik trägt, so gilt dasselbe von der Schlegelschen in noch größerem Maße, bis in die Einzelheiten der Redeweise und Darstellungsart. Schon in dem Versuch einer Philosophie des Lebens als solchem im Gegensatz zur Philosophie der Schule[11]) — viel entschiedener und ausgeprägter noch als bei Schelling und Baader —, und zwar mit dem Anspruch, jeden Zwiespalt zu versöhnen und alles in harmonischer Einheit zusammenzufassen[12]), zeigt sich eine Grundtendenz romantischen Denkens. In diesem aus tiefem religiösem Erleben stammenden Versuch selbst, dem das philosophische und überhaupt jedes gestaltende Formen nicht gewachsen sein könne, sieht Friedrich Steppuhn die Tragödie des Schlegelschen Schaffens.[13]) Der Gegenstand der Philosophie ist nach Schlegel „das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben in irgendeiner einseitigen Richtung."[14]) „Sie ist selbst ein Teil und Bestandteil des Lebens und geht bis auf den tiefsten Grund und die Wurzel des sittlichen Daseins."[15]) Sie entstammt als natürliche Wißbegier dem Rätsel des Daseins selbst, das die Aufgabe stellt, nach dem „erklärenden Wort des Lebens" zu suchen, und sie soll damit auch zugleich fruchtbar werden für das fernere Leben, indem dieses hier „eine erhöhte Kraft" empfängt.[16]) Sie ist zunächst eine „Erkenntnis des Menschen", eine Philosophie der menschlichen Existenz, und infolge der durchgängigen Beziehung des Menschen auf Gott ist sie auch eine wahre Gottes-Philosophie.[17]) Und sofern sie „aus einem unbestimmten Gefühle des tiefsten Verlangens" hervorgeht, das von keinem Irdischen ausgefüllt werden kann, „sondern nur auf das Ewige und Göttliche überhaupt gerichtet ist" — hier wird der romantische Begriff dieser Philosophie besonders deutlich —, wird sie „die Lehre von der Sehnsucht oder die Wissenschaft der Sehnsucht" genannt.[18])

Mit dem Versuch, Wissen und Leben, sowie Glauben und Wissen zu versöhnen, stellt sich der ältere Fr. Schlegel übrigens an die Seite Baaders, und wie dieser, so bemüht sich auch Schlegel um eine „christliche Philosophie": „Das Wesentliche, worauf es ankommt und wodurch die Philosophie eine christliche wird, ist die innere Harmonie oder der Einklang zwischen dem Wissen und dem Glauben, dann die Idee der göttlichen Offenbarung als die Grundlage nicht bloß der Theologie, sondern auch alles andern Wissens; und endlich, daß auch die Natur und Naturwissenschaft in diesem höheren göttlichen Lichte erkannt und ver-

---

[10]) Philosophie des Lebens, 1827, XII, 113.
[11]) Philos. d. Leb., XII, 9.
[12]) Philos. d. Sprache u. d. Wortes, XIV, 19: „Nur durch die innere Klarheit und helle Gesinnung oder lichte Besonnenheit können wir zu dem harmonisch ausgleichenden, jeden Zweifel lösenden, jeden Zwiespalt versöhnenden Wort unseres inneren Daseins durchdringen, dann auch darin die das höhere Leben zusammenhaltende, vor jedem zerstörenden Einfluß schirmende Kraft gewinnen. Das aber eben ist die Philosophie des Lebens, und darin besteht das Wesen derselben."
[13]) Fr. Steppuhn, Fr. Schlegel, als Beitrag zu einer Philos. d. Lebens, Logos. I, 1910/11.
[14]) Ph. d. L. XII, 9.
[15]) Ebd. S. 14/15.
[16]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 7.
[17]) Ph. d. L. XII, 211.
[18]) Ebd. S. 41/42.

standen und in ihm durchsichtig geworden, nun gleichsam wissenschaftlich verklärt wird."[19])

Wenn noch auf einzelne besonders hervortretende Wesenszüge der Romantik in Schlegels Spätphilosophie hingewiesen werden soll, dann ist zunächst die ihn mit Schelling und Baader verbindende lebendige Ansicht der Natur[20]) im Gegensatz der Atomistik[21]) zu erwähnen: Alles besteht aus lebendigen Kräften, alles ist voll von verborgenem Leben, „nichts eigentlich an sich starr und tot in der Natur."[22]) In bezug auf die Erkenntnislehre spricht er wie Baader von einem „Mitwissen um das Göttliche"[23]) und von der Notwendigkeit einer erleuchtenden höheren Hilfe: „Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, nicht aber aus sich selbst, allein aus der eigenen Vernunft, ohne höhere Hilfe."[24]) Erst recht gilt das von der Gotteserkenntnis.[25]) Endlich ist der den Romantikern eigentümliche Sinn für die Zielhaftigkeit alles Geschehens und die Entwicklung zur endlichen Vollendung, die wir bei Schelling und Baader fanden, in Schlegels Philosophie, wie wir noch sehen werden, besonders stark ausgeprägt. Das Historische tritt überhaupt in seiner Spätphilosophie — fast noch mehr als in der Schellingschen — in den Vordergrund, so daß H. Knittermeyer zu der wohl nicht ganz vorurteilsfreien Behauptung kommt, je vorbehaltloser das kritische Gewissen Fr. Schlegels im Glauben der Kirche zur Ruhe gekommen sei, desto mehr habe die alte historische Liebe die Oberhand gewonnen und sei das eigentliche philosophische Talent unvermögender geworden.[26])

Worin sich die Krisis des romantsichen Bewußtseins wiederum am deutlichsten kundtut, ist die betonte Anerkennung der existentiellen Macht des Bösen und dessen Erklärung aus einem ursprünglichen Abfall von Gott. Sicherlich wird Schlegels Studium des indischen Geisteslebens zu dieser Einsicht beigetragen haben, nach dem „alles Dasein für unselig, und die Welt selbst für im Innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesens."[27]) „Jene unendliche Betrübnis im Gefühle der Schuld und des Todes sind der Geist jenes Systems."[28]) Man darf wohl auch annehmen, daß Schellings erste Abfall-Lehre

[19]) Ph. d. Geschichte, 1828, XIV, 251.
[20]) Vgl. das Urteil Schlegels über die Baadersche Naturphilosophie im II. Teil, S. 49, Anm. zu [21]).
[21]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 227.
[22]) Ph. d. L. XII, 99; vgl. folgende Stelle: „Was wir Dasein nennen, ist nur die sichtbare Erscheinung eines Gedankens, der äußere Ausdruck, die körperliche Gestaltung eines inneren Lebens; und wenn uns dieses innere verborgene Leben der Natur gegen das vollkommene, klare und freie Menschen-Bewußtsein, oder auch gegen ein anderes noch reineres und geistig ganz freies der höheren Wesen gehalten, als ein mehr bewußtloses erscheint, so ist es doch nicht ganz, nicht für immer, wenigstens nicht als ein ursprünglich solches zu betrachten, sondern mehr nur wie ein in Schlummer und in einem traumähnlichen Zustand dahin gesunkenes, im Scheintod erstarrtes, und wenn auch im wirklichen, aber doch noch nicht im ewigen Tode erloschenes Leben und Bewußtsein zu verstehen und zu erklären; so daß es also auch von der anderen Seite als ein in der Wiedererweckung eben erst anfangendes, noch nicht vollständig erwachtes genommen werden kann." Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 217.
[23]) Ph. d. L. XII, 76.
[24]) Ebd. S. 82.
[25]) Windischmann, Bd. II, S. 487 (Fragmente, 1815).
[26]) Knittermeyer, Schelling u. d. romant. Schule, S. 405.
[27]) Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, 1808, VIII, 324.
[28]) Ebd. S. 326.

(„Philosophie und Religion", 1804) nicht ganz ohne Einfluß gewesen ist, daß wenigstens die allgemeine Anerkennung eines Abfalls durch Schelling als solche schon ein beachtenswerter Hinweis für Schlegel sein konnte. Doch ist im übrigen eine gegenseitige Beeinflussung beider Denker – außer in der Jenaer Zeit — kaum von Bedeutung, zumal in ihrem persönlichen Verhältnis geradezu eine Abneigung bestand.[29]) Dagegen ist eine von Baader ausgehende Anregung nicht zu unterschätzen. Eine gewisse Vorliebe für J. Böhme beweist Schlegel schon durch die große Wertschätzung, die er ihm in den Kölner Vorlesungen zuteil werden läßt.[30]) Ebenfalls findet hier Saint-Martin eine Würdigung als Verkündiger einer göttlich geoffenbarten, auf heiliger alter Ueberlieferung gegründeten mosaischen und christlichen Philosophie.[31]) Darum wäre es verwunderlich, wenn nicht auch Baader einen Einfluß auf ihn gewonnen hätte, wenn nicht durch Baaders Anregung wenigstens Böhme noch mehr in seinen Gesichtskreis getreten wäre. Tatsächlich finden sich in der Spätphilosophie Schlegels häufige Anklänge an Baadersche bzw. Böhmesche Motive. Jedenfalls wird Baader die Entwicklung Schlegels, sofern das Problem des Abfalls immer mehr in den Mittelpunkt gerückt wird, nur befördert haben. Seine überaus positive Beurteilung Baaders als eines „Wissenden unter den Schatten"[32]) kann diese Annahme nur bestätigen. Uebrigens empfing auch Schlegel bei der persönlichen Begegnung 1810 in Wien und später in München einen günstigen Eindruck von Baader.[33])

1. Abschnitt.

Anerkennung des Sündenfalls, insbesondere in seiner Bedeutung für das Verständnis der Geschichte.

Aus derselben Zeit, aus der die obige günstige Beurteilung Baaders stammt, datiert auch folgende Aeußerung über die Bedeutung des Abfalls für die Geschichte: „Durch die große Geschichte vom Abfall kommt überhaupt mehr Licht in das Ganze der Geschichte. Diese erhält erst dadurch Realität; ohne jenen Aufschluß gibt es eigentlich gar keine Geschichte."[34]) Damit wird die Annahme nur bestätigt, daß Baader zu dieser Einsicht mitverholfen hat. Wenn wir im folgenden eine weitgehende Uebereinstimmung mit Baader in der Auffassung des doppelten Falles und der damit verbundenen allgemeinen Verderbnis feststellen, so

---

[29]) Vgl. den Brief Schellings an Schubert vom 30. Dez. 1808, wo er von seinem persönlichen Verhältnis zu Fr. Schlegel spricht, „das von seiner Seite wenigstens sich schon lange Zeit feindselig gezeigt hat" (Plitt, Bd. II, S. 142); und einen späteren Brief an Atterbom vom 29. Jan. 1819, in dem er den Eindruck schildert, und zwar in sehr scharfer Weise, den Schlegel bei seiner Durchreise durch München auf ihn machte: „Fast der bloße Anblick reichte hin, die entschiedene Abstoßung hervorzurufen . . ." (Ebd. S. 431).

[30]) Windischmann, Bd. I, S. 424—29.

[31]) „ „ II, S. 161 ff, besonders 163.

[32]) „ „ II, S. 461 (Fragmente, 1810—12).

[33]) Vgl. Baumgardt, S. 366 Anm. u. S. 57 Anm. Ueber den Verkehr mit Fr. Schlegel vgl. Baaders Briefe XV, 311, 352, 431. Vgl. Varnhagen, Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften, 1843, Bd. V, S. 210 — Unter d. Schriften Baaders findet sich auch ein Schreiben an Fr. Schlegel „Ueber des Spaniers Don Martinez Pasqualis Lehre", 1823, Bd. IV; ferner ein in Schlegels Zeitschrift „Concordia" aufgenommener Aufsatz: Ueber den Einfluß der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung u. Gestaltung II, 125 ff.

[34]) Windischmann, Bd. II, S. 454 (Fragmente 1810—12).

ist das natürlich letztlich auch in demselben Gegenstand begründet, den Schlegel ebenso wie Baader aus der christlichen Offenbarung in seine Philosophie übernommen hat.

Auch Schlegel lehrt und zwar schon in den Kölner Vorlesungen — zunächst einen Fall in der Geisterwelt, den Fall eines Luzifer, der sich „aus Hochmut und egoistischer Freiheitssucht" gegen Gott empört.[35]) Dadurch sei erst die Zerrüttung des Ewigen und die eigentliche Zeitlichkeit entstanden.[36]) Die Begriffe Zeit und Ewigkeit werden ähnlich gefaßt, wie es uns schon von Baader und Schelling her bekannt ist. Der irdischen, gefesselten und zerteilten Zeit wird die selige, vollendete Zeit oder Ewigkeit als innerlich unendliche, unendlich lebendige lichte Gegenwart gegenübergestellt.[37]) Die Sinnenzeit ist aus ihren Fugen gerückt, sie ist eine in Unordnung gebrachte Ewigkeit.[38]) Wer aber hat sie in Unordnung gebracht? Diese kann nicht als eine bloße Täuschung der sinnlichen Beschränktheit erklärt werden.[39]) Vielmehr hat sie und die allgemeine Unordnung und Verderbnis des ganzen Daseins und der Welt überhaupt ihre erste Ursache in dem Abfall des „Geistes der absoluten Verneinung, des ewigen Widerspruchs und der unendlichen Zerstörung", der darum der „Erfinder des Todes" genannt werden kann, dessen Einfluß und Macht als des Fürsten und Beherrschers dieser Welt nicht unterschätzt werden darf.[40])

Allerdings findet sich in dieser Zeittheorie eine wesentliche Abweichung von der Baaderschen, sofern in letzterer der Urstand der Zeit nicht unmittelbar aus dem Abfall der sich empörenden Geister, sondern aus der Unentschiedenheit jener Wesen erklärt wird, die sich weder für noch gegen Gott bestimmten, denen aber eine solche Entscheidung gerade durch die Zeit ermöglicht werden sollte.[41]) Wohl nimmt Schlegel die Existenz solcher neutralen Zwischengeister an oder hält sie jedenfalls für möglich. Vielleicht habe dieser oder ein ähnlicher Gedanke mit Einfluß auf die sonst so grundlose Hypothese der Indier und Platoniker von der Präexistenz der Menschenseelen gehabt.[42])

Es ist wohl der Annäherung an die Gedankenwelt Böhmes, St. Martins und Baaders zuzuschreiben, wenn Schlegel dem Fall Luzifers eine so große Bedeutung beimißt und das Chaos im zweiten Verse der Genesis auf diesen Fall zurückführt[43]), eine Ansicht, die er bereits in einer Notiz vom Jahre 1818 äußerte: „Die Natur war durch den Feind verderbt, war Abgrund und finster, wüste und leer geworden."[44]) Ebenfalls in der Rhoderezension[45]): „Gott hat alle Wesen gut erschaffen und kann kein

[35]) Windischmann, Bd. II, S. 154.
[36]) „ „ II, S. 466 (Fragm. 1810—12).
[37]) Ph. d. Spr, u. d. W. XV, 84, 86, 88/89.
[38]) Ebd. 90.
[39]) Ebd. 90.
[40]) Ebd. 91.
[41]) Siehe II. Teil, S. 53/54.
[42]) Ph. d. L. XII, 156.
[43]) Ebd. 104: Durch den Abfall desjenigen, „welcher zuvor der Erste und Herrlichste unter allen erschaffenen Geistern gewesen war, ist der Tod auch in das ganze Weltall gekommen, der ewige Tod, nämlich, dessen Feuer unauslöschlich ist. Darum heißt es dann: Finsternis lag auf dem Abgrund, und auch die Erde war wüste und leer, als die bloße Grabesdecke jenes ewigen Todes; aber der Geist Gottes schwebte über dem Wasser, und darin lag der erste Lebenskeim der neuen Schöpfung." Vgl. auch ebd. 143.
[44]) Windischmann, Bd. II, S. 503.
[45]) Rezension der Schrift von Rhode: Ueber den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde, Breslau 1819, VIII,

Chaos erschaffen haben. Wenn aber Geister, welche frei waren, von Gott abfielen; so ist die chaotische Unordnung als Folge des Abfalls leicht erklärbar."

Man hört wieder jene theosophisch-mystische Gedankenwelt heraus, wenn Schlegel die Sinnenwelt für „eine fast durchsichtige und ohnehin so leicht vergängliche Decke der Geisterwelt" hält[46]), für „das leicht bewegliche, beinahe durchsichtige, überall bedeutsame Gewand der unsichtbaren Mächte"[47]), wenn er in der jetzigen irdischen Natur den Kampfplatz der guten und bösen Geister sieht[48]), wenn er ferner die Natur als „eine wohltätige Grabesdecke und rettende Brücke über den Abgrund des ewigen Todes" und „eine wunderbare Werkstätte der mannigfachen, vielgestaltigen, allgemeinen Wiedergeburt" erklärt.[49]) Es sind dies leise Anklänge an die Theorie von der Schöpfung der Materie, die wir bei Baader kennen lernten[50]), zumal die Macht des Bösen in der Natur bei aller Reichweite doch auch in gewisser Weise für gebunden, in Schranken gehalten vorgestellt wird. So spricht Schlegel von einem mehr Waffenstillstand ähnlichen Zustand in dieser bloßen Zwischenzeit eines in gewissen Schranken gehaltenen Streites, während die zerstörenden Kräfte ehedem viel mehr gewaltet haben müssen.[51])

In derselben Weise wie von Böhme und Baader wird dann die Bestimmung des Menschen dargestellt[52]) als des Befreiers und Herrn der Natur[53]), ihres Erretters, Beherrschers und Königs und seine Seele als Behältnis und Ebenbild der Gottheit, in dem diese sich offenbart.[54]) Der ursprüngliche Mensch stand in der vollen Erleuchtung des Geistes, sein Sinn war offen und seine Seele rein und frei. Die Unschuld war keine Unwissenheit. Der volle Baum des Lebens war ihm übergeben.

225: „Und so könnte denn der Anfang der Genesis aus dieser selbst etwa so kommentiert werden: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, d. h. die Geisterwelt und die Sinnenwelt. Nachdem aber der Erste der geschaffenen Geister von Gott abgefallen war und einen großen Teil der Schöpfung mit sich in das Verderben hinabgerissen hatte, so — war die Erde wüste und leer, und Finsternis lag auf dem Abgrunde u. s. w." — Schlegel hält es für einen Grundirrtum, wenn man die erste Schöpfung aus Nichts mit der im Sechstagewerk sich vollziehenden neuen Weltbildung vor Erschaffung des Menschen verwechselt. (Ebd. S. 225/26). — In bezug auf eine Anregung durch Baader vgl. z. B. dessen Schrift: Ueber das durch die frz. Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik 1815, die von Schlegel seinem Briefe vom 18. Okt. 1815 an seinen Bruder August Wilh. nach sehr geschätzt wurde; sie spricht von einer Revolution der Geisterwelt als der veranlassenden Ursache zur Schöpfung dieser Welt (WW. Baaders VI, 23). Im Brief heißt es so: „Versäume nicht, dir Baaders kleine Abhandlung über das durch die Revolution herbeigeführte Bedürfnis . . . zu beschaffen. Es ist das Beste, was in letzten Jahren über die öffentlichen Angelegenheiten und den Weltkampf geschrieben worden." (Osk. Walzel: Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder Aug. Wilh., Berlin 1890, S. 556.) — Im übrigen vgl. die ähnliche Erklärung der Genesisstelle bei Böhme: Mysterium magnum Kap. 12, 9—12.

[46]) Ph. d. L. XII, 104.
[47]) Ebd. 137.
[48]) Ebd. 153. Vgl. Windischmann, Bd. II, S. 592 (Fragm. 1818).
[49]) Ebd. 142.
[50]) Vgl. II. Teil, S. 52/53.
[51]) Ph. d. L. 385.
[52]) Vgl. II. Teil, S. 54.
[53]) Windischmann, Bd. II, 482 (Fr. 1815).
[54]) Windischmann, Bd. II, S. 483, 491; Ph. d. Gesch. XIII, 38.

Die Herrschaft über die Natur tat sich kund in der Benennung der Tiere[55]); das ihm allein zuerteilte gebietende Wort beweist seine hohe Würde.[56]) Nur die Erkenntnis des Todes war ihm verdeckt und wohl auch das Dasein der bösen Geister, weil darin seine Prüfung bestehen sollte. Hätte er „das Gefühl Gottes lebendig und klar im Herzen" behalten, dann würde er sogleich seinen Feind erkannt und ihn dadurch auch besiegt und zugleich die gesamte Natur erlöst haben, statt daß er nun nach seinem Falle selbst eines Erlösers bedurfte.[57]) Die ältesten Sagen und Dichtungen erinnern alle an jenen verlorenen seligen Zustand der Unschuld.[58]) Ebenso wie Baader sieht also auch Schlegel die Sendung des ersten Menschen im Kampf gegen einen schon vorhandenen Feind, so allein könne des Menschen Aufgabe, den Garten Eden zu bauen und zu bewachen, erklärt werden.[59]) Ferner sollte der Mensch das ihm bereitete Paradies auch auf die übrige Natur und die ganze Erde ausbreiten.[60]) Daß er diese Bestimmung verfehlen konnte, ist in seiner Freiheit begründet, die notwendig war, sollte er Gott zu lieben imstande sein, was Gott von ihm und allen Geistern fordert, wenn Gott auch dieser Liebe und überhaupt der Schöpfung nicht bedarf. So allein wird jener Prüfungszustand verständlich.[61]) So ist auch schon eine Theodicee des Abfalls gegeben.[62])

Es erinnert wieder an Böhme und Baader, wenn der Fall selbst einmal als ein Eingehen in die materielle Welt und Natur, als ein Hineinblicken in ihre verborgene Tiefe bezeichnet wird[63]), und wenn von dem verderblichen Schlaf die Rede ist, durch den Adam der Sinnengewalt anheim fiel.[64]) Die Folgen des Falles werden ebenfalls in ähnlicher Weise geschildert.[65]) Durch den Abfall des ursprünglich nicht zum Tode bestimmten Menschen wird nun der Tod auf das ganze Menschengeschlecht fortgeerbt.[66]) Statt den auf der Natur lastenden Fluch zu heben, hat ihn der Mensch nur noch verstärkt und erneuert.[67]) So seufzt die Natur unter dieser Last und harrt ihrer Auferstehung.[68]) Das sei die einzig wahre und christliche Naturansicht. „In diesem Begriffe von der seufzenden Kreatur liegt zugleich das prophetisch Ahnungsvolle der Natur; und der in dieser so vorherrschende schlummernde Zustand erregt auch die Hoffnung von einem großen und allgemeinen Erwachen derselben."[69]) Im „Klagelied der Mutter Gottes" ist dieser Zustand sehr anschaulich

---

[55]) Ph. d. L. XII, 164.
[56]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 39, 62.
[57]) Ph. d. L. XII, 165.
[58]) Geschichte der alten und neuen Literatur, 1812, I, 25.
[59]) Ph. d. Gesch. XIII, 42.
[60]) Ph. d. L. XII, 143: „Die gesamte übrige Natur, die ganze übrige Erde konnte damals kein Paradies mehr sein; denn wie wäre sonst die Schlange sogleich hereingekommen? So daß also nach dem einfachen Verstande dieser Andeutungen vielmehr die alte Schlange schon mitten drinnen steckte in der Natur. Und war es nicht vielleicht mit die Bestimmung des Menschen, wenigstens die eine Naturseite derselben, daß er von diesem göttlichen Anfangspunkte des ihm bereiteten und ihm gegebenen Paradieses aus auch die übrige Natur und die ganze Erde ebenfalls in ein Paradies umwandeln sollte?" Vgl. Rhoderezension VIII, 246.
[61]) Ph. d. L. XII, 146, 149.
[62]) Ebd. 148.
[63]) Windischmann Bd. II, S. 482 (Fragm. 1814).
[64]) Rhoderezension VIII, 347. — Vgl. II. Teil, S. 56.
[65]) Vgl. II. Teil, S. 57/58.
[66]) Ph. d. L. XII, 104.
[67]) Ebd. 387.
[68]) Ebd. 106.
[69]) Ph. d. L. XII, 384.

geschildert; hier finden wir auch den uns von Baader her bekannten Ausdruck, daß ein „Witwenschleier" die Schöpfung bedecke.[70]) Wenn der Mensch nun der Natur untertänig, nicht mehr in der Kraft seines geistigen Vorranges Herr über sie ist, höchstens noch durch mechanische Kunst, wenn die Natur, die ihm anfangs „wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes durchsichtig war", nunmehr unverständlich ist, so ist er selbst schuld daran.[71]) Es ist nun hier auf der Erde, auch für den Menschen selbst, mit dem verlorenen Paradiese alles verändert.[72]) Auch der organische Leib des Menschen ist in natürlicher Folge der Schuld verschlechtert worden; früher unsterblich, ist er jetzt dem Tode und zahllosen Krankheiten verfallen[73]), und das Verhältnis des σῶμα πνευματικόν und des σῶμα ψυχικόν ward zerrüttet und erschien erst in Christus wieder in ursprünglichem Zustande.[74]) Die Erleuchtung des Geistes ward verfinstert.[75]) Ein nichtiges und falsches Denken ist dem menschlichen Bewußtsein als ein geistiger Todeskeim und Same des Irrtums angeerbt.[76]) So ist ja auch das Urwort der ältesten Offenbarung bald im späteren Heidentum verfälscht und entstellt worden, und nur noch Spuren der ursprünglichen Wahrheit sind in den Traditionen dieser Völker zu finden.[77]) Daß überhaupt das eine Menschengeschlecht sich in eine Mehrheit von Nationen zerteilte und in eine Verschiedenheit der Sprachen, ist ebenfalls eine Folge dieses Falles. Nachdem das innere von Gott verliehene Wort verdunkelt war, mußte sich auch die äußere Sprache verwirren.[78]) Das Unheil des alten Erbteiles pflanzt sich ferner, um nur einige Lebensgebiete herauszugreifen, für das politische Leben, sowie für Kirche und Wissenschaft von Geschlecht zu Geschlecht fort. In ähnlicher Weise wie in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen[79]) wird der Staat des Zwanges als infolge des Falles notwendig geworden angesehen, als eine „bewaffnete Friedensanstalt, ein Richterschwert gegen das Unrecht im Einzelnen wie im Großen, eine Schutzwehr und ein Bollwerk gegen den ungerechten Angriff und Krieg."[80]) Das ererbte Unheil für die politische Welt ist Volksanarchie und despotische Herrschsucht und Eroberungslust[81]), für die Glaubensgemeinde Erstorbenheit, Lauigkeit und Festkleben

---

[70]) „Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur.
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Kreatur." (X, 181.)
„Noch deckt ein trüber Witwenschleier (Vgl. II. Teil, S. 58.
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein; Aehnl. Vorstellung
Bis einst der Schleier wird gehoben, bei St. Martin „Dienst
Der künftigen Vollendung Feier, des Geistmenschen"
Muß ewig Klaggesang erhoben (Deutsch 1845) S. 55.)
Von allem, was da atmet, sein." (X, 190).

[71]) Ph. d. Gesch. XIII, 38, 39, 44.
[72]) Ph. d. L. XII, 144.
[73]) Ebd. 119.
[74]) Windischm. Bd. II, S. 485 (Fragm. 1814).
[75]) Ph. d. L. XII, 165.
[76]) Ebd. 119.
[77]) Ph. d. Gesch. XIII, 199; XIV, 255.
[78]) Ebd. XIII, 44.
[79]) Siehe I. Teil, S. 43, 73.
[80]) Ph. d. L. XII, 334.
[81]) Ebd. 196. — Der Staat erhält seine göttliche Sanktion und Befestigung erst aus dem zweiten neuen göttlichen Anfangspunkt, indem zuerst wieder der wahre innere und höhere Frieden der Menschheit verkündigt und gegeben wurde, nicht der vollendete zwar, wohl aber

am Alten, also der geistige Tod, sowie der falsche Geist der Neuerung und das Scheinleben[82]), für die Wissenschaft Opposition gegen das Bestehende von außen und das göttlich Gegebene von oben (Anarchie) und Systemsucht (wie Parteisucht im Politischen).[83]) Zusammenfassend: Das göttliche Ebenbild ist im innersten Bewußtsein des einzelnen Menschen, sowie im ganzen Menschengeschlechte „ungemein alteriert und zerrüttet oder stark in Unordnung geraten."[84])

In der Schrift finden wir „den reinen Aufschluß über den Ursprung des Bösen, in dessen Gewebe die anderen alten Lehren, dichterischen Kosmogonien und heidnischen Veda's selbst mit befangen sind. Statt der täuschenden indischen Maya sehen wir hier die wahre Eva als Mutter aller Lebendigen; wie die alte Schlange den Menschen zur Frucht der falschen Erkenntnis führte, und wie der ganze Baum der irdischen Schöpfung zugleich mit dem Abfall des ersten Menschen und Königs derselben mit verderbt und vergiftet ward."[85]) Da das Böse auf einer Willkür beruht — so lehrt Schlegel schon in den Kölner Vorlesungen —, kann es nur zufällig und nicht notwendig sein, daher hat die Philosophie, wie es auch Schellings und Baaders Ansicht ist, nur die Möglichkeit des bösen Prinzips und die Anlage dazu „in der Natur der Begierde, des Feuers" zu zeigen, nicht aber die Notwendigkeit und Wirklichkeit, die vielmehr nur aus der Erfahrung, aus der Religion und der Offenbarung erkannt werden kann.[86]) In dem Begriff Gottvaters als Schöpfers, der die Naturentwicklung aus Barmherzigkeit anhält, damit die Einzelheiten Zeit und Raum haben, sich zu entfalten und zu vollenden[87]), ist auch die Freiheit des Willens gegründet (keine unbedingte Vorherbestimmung!).[88]) Die Freiheit des Geistes aber hängt mit der Möglichkeit des Bösen unmittelbar zusammen.[89]) Der Begriff der Sünde und des Bösen entspricht dem Baaderschen[90]) und dem der Freiheitsschrift Schellings[91]): „Die Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes ist die Sünde. Die Wurzel der Sünde aber ist die Lüge, nämlich die absichtliche, innere boshafte Verleugnung des Göttlichen und Behauptung des Nichtigen und Falschen, aus Willkür, zur Befriedigung unserer Willkür."[92]) Auch die Qual des bösen Geistes wird in ähnlicher Weise vorgestellt, als das Streben, zunichte zu werden, ohne je es zu können, als die Qual eines Selbstmörders, der in diesem Zustande festgehalten würde.[93]) Schon in den von Minor herausgegebenen Jugendschriften (1794—1802) findet sich der Satz: „Die eigentliche Zentralanschauung des Christentums ist die Sünde."[94]) Und diese ist bald eine Zentralanschauung auch seiner Lehre geworden.

„eine neue feste, ewige Basis des zukünftigen und schon von jetzt an immer fortwachsenden Friedens" (Ph. d. L. XII, 335), eine Ansicht von der Sozietät, die sich mit der Baaders berührt, sofern auch dieser die Versöhnung mit Gott als die Voraussetzung einer wahrhaften Sozietät, der Versöhnung der Menschen untereinander und der wahren Menschenliebe ansieht. (Siehe II. Teil, S. 77.)

[82]) Ph. d. L. XII, 198.
[83]) Ebd. 200.
[84]) Ph. d. Gesch. XIII, 192.
[85]) Gesch. d. a. u. n. Lit. I, 116.
[86]) Windischmann, Bd. II, S. 155.
[87]) Ebd. S. 232.
[88]) Ebd. S. 514 (Fragm. 1818).
[89]) Ebd. 508.
[90]) Siehe II. Teil, S. 62—64.
[91]) Siehe I. Teil, S. 19/20.
[92]) Windischmann, Bd. II, S. 465/66 (Fragm. 1810—12). Vgl. Baaders WW. IX, 47.
[93]) Windischmann, Bd. II, 514/15.
[94]) Minor, Bd. II, Ideen, S. 296.

Im Wesentlichen folgt er der christlichen Erbsündenlehre, wie aus obigen Stellen schon ersichtlich wurde, die von ererbten Folgen der Schuld sprachen. Als die Erbsünde wird näherhin genannt die Ichheit und die Sinnlichkeit[95]), aber auch die Lüge, die noch „eingewurzelter und angeborener" sei als die Sinnlichkeit.[96]) Die Schuld selbst hat sich natürlich ebenfalls auf das ganze Geschlecht fortgeerbt. „Der Zorn des unversöhnten Vaters ist das größte Geheimnis des Christentums und noch mehr auch des Judentums . . . Ohne einen unversöhnten Vater ist auch die Versöhnung nichts und der Erlöser überflüssig."[97]) Entsprechend der kath. Fassung der Erbsündenlehre hält er die Freiheit des Willens nach dem Falle fest.[98]) Das göttliche Ebenbild ist, wie auch Baader[99]) lehrt, nicht vollständig vertilgt.[100]) „Wie wäre das Glauben oder das Wiedererkennen möglich, wenn Er oder sein Ebenbild uns nicht eingeboren wäre. Ohne die Erinnerung der Liebe könnten wir nicht glauben an seine Offenbarung."[101]) Die Wiedererweckung der Idee Gottes im Menschen bleibt immer möglich.[102]) Die ewige, ursprünglich rein erschaffene Seele als tiefster und innerster Grund unseres Wesens und Daseins ist immer der Rettung fähig und der Gnade zugänglich.[103])

In der Mitte der wechselnden Zerrüttungen, der wechselnden Herrschaft der zerstückten Kräfte des menschlichen Geistes in den großen Perioden der Weltgeschichte „mußte das Wort selbst eintreten und Fleisch werden, sonst wäre der Mensch auseinandergefallen."[104]) „Der Sohn als Erlöser hat uns den rechten und wahren Frühling wieder in die Welt gebracht und eben dadurch auch den ersten Frühling des Paradieses und der noch jugendlichen Schöpfung von neuem hergestellt, welches Werk bei der letzten Wiederbringung und Verklärung aller irdischen Dinge vollendet werden wird. Ein anderer Frühling aber . . . muß jenem allgemeinen letzten Frühling in uns selbst vorangehen, indem wir selbst innerlich aufblühen und eben dadurch jener neuen Zeit des göttlichen Ruhetages entgegen reifen."[105]) In der Art Baaders sieht er der Vereinigung der Seele mit Gott auch das rechte Verhältnis zu allen anderen verwandten Geistern und zur Natur entsprechen, gegen die der wiedergeborene Mensch wieder ins ursprüngliche Verhältnis zu treten bestimmt

---

[95]) Windischmann, Bd. II, S. 513, 516 (Fragm. 1818).
[96]) Ebd. 488 (Fragm. 1815).
[97]) Ebd. 466 (Fragm. 1810—12).
[98]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 191.
[99]) Siehe II. Teil, S. 67.
[100]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 191.
[101]) Windischmann, Bd. II, S. 502 (Fragm. 1818).
[102]) Rhoderezension. VIII, 237.
[103]) „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens" (S. Anm. 105) S. 39. — Vgl. ein früheres Urteil über die Erbsündenlehre in der Schrift: Versuch über den Begriff des Republikanismus, 1796: „Wenn die Moraltheologie die Frage aufwerfen kann und muß: Welches der intelligible Grund der Immoralität sei? — ob sie es kann und muß, lasse ich hier an seinen Ort gestellt sein —, so weiß ich auch keine andere Antwort als die Erbsünde im Kantischen Sinne. Aber die Geschichte der Menschheit hat es nur mit den empirischen Ursachen des Phänomens der Immoralität zu tun; der intelligible Begriff der ursprünglichen Bösartigkeit ist im Gebiete der Erfahrung leer und ohne allen Sinn." (Minor, Prosaische Jugendschriften, Bd. II, S. 69.)
[104]) Windischmann, Bd. II, S. 493/94 (Fragm. 1816).
[105]) „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens", hg. v. Hans Ludw. Held, München-Lpz. 1917, S. 60/61, zuerst erschienen i. d. Zeitschr. „Oelzweige" 1820.

ist.[106]) Was Schlegel von der Existenz des Menschen sagte, daß sie ganz auf Hoffnung gestellt sei[107]), das gilt so recht von dem Grundzug der christlichen Philosophie Schlegels. Wie wir noch öfter sehen werden, steht er in der Ueberzeugung von der Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit des Daseins Schelling und Baader nicht nach, und mit der ganzen Sehnsucht seines Fühlens und Wollens sieht er die Verklärung und endliche Vollendung der Schöpfung voraus, den „neuen Himmel und die neue Erde."[108])

So kann auch jetzt für Schlegel das Problem der Theodicee nicht mehr bedrückend sein. Sicher wird es schwer halten, alles Böse in der physischen und moralischen Welt innerhalb des ganzen Schöpfungsplanes zu rechtfertigen und im einzelnen „die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gegen alle Einwürfe zu sichern."[109]) Doch das Christentum allein kann uns die Ueberzeugung gewähren, „daß gerade aus dem alten Abfall der Welt die neue Vollendung und Verklärung[109a]) der Schöpfung

---

[106]) Ph. d. L. XII, 384. Vgl. folgende Stellen in den „Anfangspunkten des christlichen Nachdenkens": „Wenn nun der Mensch auf solche Weise Gott in sich hat und bewahrt und mit ihm eins geworden ist, so wird ihm alles leicht; die Welt mit ihren Wundern ist ihm kein Rätsel mehr, er wird und ist wieder geworden, wie er es von Anfang an zu sein bestimmt war, die Krone der Schöpfung, und selbst die Natur zeigt sich ihm nun befreundet und folgsam." (S. 35.) — „Denn so ganz nichtig die von Gott losgerissene Ichheit ist, so unbeschreiblich erhaben und allen Begriff übersteigend und wundervoll ist die Bestimmung des Menschen — jene Herrlichkeit, die Gott den Seinigen bereit hat, und in welche auch die Engel einzuschauen gelüstet —, wenn der Mensch mit Gott wieder eins geworden ist." (S. 36.)

[107]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 105; 150.

[108]) Ph. d. L. XII, 149; 385, 387.

[109]) Windischmann, Bd. II, S. 173.

[109a]) Vgl. folgende Stelle in den „Anfangspunkten": „Sollten uns aber diese irdischen Dinge in ihrer jetzigen Gestalt allzu nichtig und die seufzende Kreatur oder die Natur in einem zu gebundenen und leidenden Zustand erscheinen, als daß sie der Vergänglichkeit entrissen und zu einem unvergänglichen Dasein erhoben werden könnte; so erinnern wir uns an die in der Schrift gegebene Hoffnung und Verheißung von einer dereinstigen Wiederbringung und Verklärung aller Dinge zur Zeit jenes letzten Frühlings, wo nicht bloß ein neuer Himmel, sondern auch eine neue Erde sein wird." (S. 60.) — In den Kölner Vorlesungen sprach sich Schlegel auch einmal gegen die Ewigkeit der Hölle aus: „Das zerstörende Prinzip darf als solches keine ewige Dauer haben, keine ewige Höllenmacht in der Welt bestehen, weil sonst neben dem Einen höchsten Prinzip noch etwas übrig bliebe, was seinen Frieden störte ..." (Windischmann, Bd. II, S. 184.) Das böse Prinzip werde sich seiner Natur nach endlich selbst in Vernichtung auflösen und so aus der Welt verschwinden. (Ebd.) In den Fragmenten 1810—12 findet sich eine vorsichtigere Erwägung dieser Frage: „Da alles in seinen Ursprung zurückkehrt, so müßte denn auch mit dem Bösen dies der Fall sein, da es ursprünglich aus dem Nichts entstanden ist, daß es endlich auch wieder vernichtet und die Hölle also nicht ewig wäre. Dagegen aber entstände der Zweifel, wie von Gott erschaffene Wesen zugrunde gehen können. Nur ein Uebermaß göttlicher Liebe könnte hier den Ausschlag geben. Ihrer bösen Natur nach müßten die Seelen in der Hölle nach Vernichtung streben; sie können sich aber nicht vernichten, weil sie von Gott erschaffen sind . . ." (Ebd. S. 465/66.)

umso herrlicher hervorgeht."[110]) Es ist der Gedanke der „felix culpa', der die Philosophie Schlegels beherrscht, ebenso wie die Schellings und Baaders.

So ist die ganze Geschichte sinnvoll. An ihrem Anfang steht der Abfall des Menschen von Gott.[111]) Die Fortschritte und Rückschritte auf der Bahn des Kampfes, der mit der Freiheit der noch zu treffenden Wahl, die eine andere ist als jene des himmlischen Friedens sowie jener nach Sieg und Ueberwindung, aufgegeben ist; auf dem Wege der Rückkehr, Wiederherstellung und Umwandlung des niederen irdisch-natürlichen Willens in den höheren göttlichen bilden einen wesentlichen Teil von dem Inhalt der Weltgeschichte.[112]) Schlegel kennt ein dreifaches Weltgesetz der Geschichte und drei höhere Prinzipien der historischen Entwicklung. Erstens die Vorsehung als „die historisch-wirkliche und faktisch-lebendige rettende Kraft Gottes, welche dem Menschen und auch dem ganzen Menschengeschlechte die verlorene Freiheit wiedergibt und zugleich mit ihr die wirkliche und lebendige Kraft des Guten."[113]) Der Lessingsche Gedanke von der stufenartigen Erziehung des Menschengeschlechtes findet hier seine Anwendung.[114]) „Ohne die Idee eines in dem Gange der menschlichen Schicksale waltenden, alles lenkenden Vorsehung und rettenden Kraft Gottes aber, zur endlichen Befreiung des Menschengeschlechtes, kann die ganze Weltgeschichte nur wie ein Labyrinth ohne Ausgang erscheinen, wie ein verworrener Schutthaufen übereinander geworfener Trümmer der untergegangenen Jahrhunderte; wie ein großes Trauerspiel ohne rechten Anfang, und wo der Schluß und die Auflösung fehlt."[115]) Zweitens der freie Wille des Menschen, in den Kampf des Lebens gestellt zur Entscheidung zwischen dem Guten und Bösen, zwischen der wahren göttlichen Freiheit und der falschen abtrünnigen.[116]) — Hier klingen Motive der Augustinischen Geschichtsauffassung (De civitate Dei) durch. — Ohne diese Freiheit der Wahl würde es keine Geschichte und ohne die Voraussetzung dieser Idee keine Wissenschaft der Geschichte geben.[117]) Drittens die dem bösen Prinzip durch göttliche Zulassung gestattete Macht, „das größte historische Geheimnis und tief verschlungene Welträtsel", das nur aus der Bestimmung des Menschen zum Kampf erklärlich wird.[118]) In der Mitte der Welt-

---

[110]) Gesch. d. a. u. n. Lit. II, 176.
[111]) Ph. d. Gesch. XIII, 39.
[112]) Ebd. 43.
[113]) Ph. d. Gesch. XIV, 147.
[114]) Ph. d. L. XII, 133, 162.
[115]) Ph. d. Gesch. XIV, 148.
[116]) Ebd. 147.
[117]) Ebd. 148: „Sondern es würde, wenn die Freiheit des Willens nur eine psychologische Täuschung, eigentlich also auch keine Gesinnung und wahrhaft zu nennende Tat im Menschen wirklich, wenn alles auch im Leben notwendig vorherbestimmt, bloß Natur und blindes Fatum wäre; alsdann auch das, was wir Geschichte nennen, oder die historische Beschreibung des Menschengeschlechts, nur einen Teil der Naturkunde bilden; was aber dem allgemeinen Urteile und dem innersten Gefühle des Lebens im Menschen widerspricht, da nach diesem, ganz einfach genommen, es eben der Kampf zwischen dem guten und göttlichen Prinzip auf der einen und dem feindlichen und bösen auf der anderen Seite ist, welcher den Inhalt des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte von Anfang bis zu Ende bildet."
[118]) Ph. d. Gesch. XIV, 148. — „Nur wer die anfangs fast unbegreiflich erscheinende weite Ausdehnung in der göttlichen Zulassung des Bösen und die dem bösen Prinzipe nach dem verborgenen göttlichen Ratschluß gestattete Macht nach seiner ganzen Größe erkennt, von

geschichte steht das göttliche Faktum der Menschwerdung und Erlösung, das — mit dem Schlegelschen Ausdruck — unter „Gleichgesinnten" Voraussetzung ist und nicht selbst in die Philosophie der Geschichte gehört.[119]) Ohne diesen göttlichen Mittelpunkt geht aller Zusammenhang in der Geschichte verloren, und wiederum wäre dann die Geschichte nichts anderes als „ein Rätsel ohne Lösung, ein Labyrinth ohne Ausgang, ein großer Schutthaufen aus den einzelnen Trümmern, Steinen und Bruchstücken von dem nun unvollendet gebliebenen Bau, aus der großen Tragödie der Menschheit, die alsdann gar kein Resultat haben würde."[120]) Am Ende der Weltgeschichte aber wird sich im Weltgericht die gänzliche Scheidung des Guten und Bösen vollziehen.[121])

Wie der nächste Gegenstand und die erste Aufgabe der Philosophie überhaupt die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes ist, soweit dieses die Wissenschaft angeht, so bildet dies also auch das Ziel und den Hauptgegenstand für die Philosophie der Geschichte[122]), und zwar „nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung." Die Zielhaftigkeit des geschichtlichen Sehens, die in Schlegels religiöser Hoffnung gegründete Erwartung der Vollendung zeigt sich wieder deutlich in dem Schlußsatz der „Philosophie der Geschichte": „Den Schluß des Ganzen kann aber nebst jenem uralten Glauben an die göttliche Offenbarung und in der vollen Aneignung der christlichen Liebe nur jene mehrmals schon ausgesprochene und auch für unsere Zeit, als die letzte Schwelle der herannahenden Zukunft, besonders wiederholte religiöse Hoffnung für diese Philosophie der Geschichte bilden: daß in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staates und auch der Wissenschaft die Sache Gottes und das Christentum vollständig auf Erden siegen und triumphieren werde."[123])

2. Abschnitt.

Die Theorie des Bewußtseins.

In viel eigentümlicherer Weise wendet Schlegel die Erbsündenlehre auf mehr psychologischem Gebiete (in dem metaphysichen Sinne Schlegels) an. Damit lernen wir eine ganz andere und neue Möglichkeit einer für

dem Fluch des Kain und dem ihm zum Fluchzeichen mitgegebenen Charakter der ungehinderten Fortdauer durch alle Labyrinthe des Irrtums und der greulich entstellten Wahrheit, durch alle falschen Religionen der heidnischen Völker und alle Jahrhunderte des höchsten sittlichen Verderbens und der unerhörten, ewig sich wiederholenden und immer höher sich überbietenden Verbrechen bis zu der vollendeten Weltherrschaft der Macht des Bösen und des antichristlichen Prinzips hindurch, wo das Menschengeschlecht endlich, wenn es hinreichend vorbereitet und ausgerüstet sein wird, zu diesem größten Kampfe alsdann dem mit seiner vollsten Kraft ausgerüsteten Feinde noch in der letzten entscheidenden Prüfung entgegengeführt werden soll; der, nur der allein mag die welthistorischen Erscheinungen in ihrer oft wunderbaren und rätselhaften Verwicklung wirklich verstehen, soweit ein menschliches Auge in das Geheimnis jener verborgenen Fügungen eindringen kann." (Ebd. 149.)

[119]) Ebd. 10.
[120]) Ebd. 11.
[121]) Windischmann, Bd. II, S. 226.
[122]) Ph. d. Gesch. XIII, Vorrede S. V, IX.
[123]) Ebd. XIV, 256.

die Philosophie fruchtbaren Anwendung jener theologischen Lehre kennen, als wir sie bisher und besonders in Baaders System fanden.

Da die Natur des Menschen als des göttlichen Ebenbildes dreifach ist, bestehend aus Geist, Seele und Leib, hat es also die Philosophie zunächst mit Geist und Seele zu tun. Deshalb ist sie nach Schlegel wesentlich Bewußtseinstheorie.[1]) Darum sei unsere gewöhnliche Theorie des Bewußtseins aber so ungenügend, weil sie von jener großen Veränderung des Bewußtseins nichts wisse oder sie ignorieren zu können glaube.[2]) Die Philosophie hat den psychologischen Widerstreit und Zwiespalt zwischen den verschiedenen Geistes- und Seelenvermögen aufzuhellen und die Punkte zu bestimmen, von denen aus eine Rückkehr möglich ist, die Mittel anzugeben zur Wiederherstellung des ursprünglich harmonischen Bewußtseins.[3]) Insofern muß sie natürlich auch von Gott ausgehen, weil nur in ihm eine solche Einigung gefunden werden kann. So kommt hier wieder der lebendige Begriff der Philosophie des Lebens zum Ausdruck. Sie soll kein totes Wissen sein, keine müßige Betrachtung des inneren Seins und Denkens, „sondern ein lebendiges Streben und denkendes Wirken zur Wiederherstellung des verderbten und entarteten Bewußtseins in seine einfache Natur und ursprüngliche Einheit."[4])

Schon in den Kölner Vorlesungen weist Schlegel häufig auf die Zwiespältigkeit unseres Bewußtseins hin, daß dem abgeleiteten endlichen Ich in seinem zerteilten und zerrissenen Zustande eine Erinnerung anhafte an den ehemaligen Zustand der Einheit mit dem göttlichen Ich oder Bewußtsein.[5]) Der Mensch finde sich hier als in sich selbst gespalten, voller Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, als Stückwerk und der Einheit entgegengesetzt.[6]) Wir sind nur ein Stück von uns selbst. Die eigentümliche Form des abgeleiteten Bewußtseins ist das Fragmentarische.[7]) Dem Menschen ist die Sehnsucht nach der verlorenen Freiheit, die Rückkehr in die ursprüngliche Einheit wesentlich[8]), wo die Trennung des Bewußtseins aufhört.[9])

In Fr. Schlegels Aufsatz „von der Seele"[10]), der 1820 in seiner Zeitschrift „Concordia" erschien[11]), und die spätere Philosophie des Lebens im Grundriß enthält, ist die Bewußtseinstheorie in ihren wesentlichen Punkten zu einer kurzen Darstellung gebracht. Den Ausgang bildet hier, sowie in der Philosophie des Lebens die Feststellung des tatsächlich in uns vorhandenen Zwiespalts. Das ist das sich jedem aufdrängende Gefühl: „Wir sind mit uns selbst uneins."[12]) Dieser Zwiespalt wurzelt „in der Mitte und geheimsten Tiefe unseres Seins, bewegt und erregt die innersten Elemente unserer Lebenskraft feindlich gegeneinander."[13]) Zunächst besteht ein solcher zwischen dem Ich und der Außenwelt[14]), um

[1]) Ph. d. L. XII, 26/27.
[2]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 26.
[3]) Ebd.
[4]) Ph. d. L. XII, 112.
[5]) Windischmann, Bd. I, S. 39, 75.
[6]) Ebd. S. 76.
[7]) Windischmann, Bd. II, S. 89.
[8]) Ebd. 195.
[9]) Aehnlich wie Schelling in „Ph. u. R." (I. Teil, S. 13) spricht er hier von der Möglichkeit, daß der Mensch nach dem Tode noch eine Reihe von Entwicklungsstufen zur Läuterung durchlaufen muß. (Ebd. S. 206.)
[10]) Hg. v. Günther Müller, Augsburg—Köln, 1927.
[11]) Vgl. die Einführung des Hg. Günther Müller, S. LVIII.
[12]) Von der Seele, S. 4.
[13]) Ebd. S. 5.
[14]) Ebd. S. 6.

den es sich aber in der Bewußtseinstheorie nicht handelt; vielmehr geht es hier um den des inneren Menschen selbst.[15]) Verstand und Wille, Vernunft und Einbildungskraft stehen sich feindlich gegenüber. Wir wollen und tun nicht, was wir als das Gute und Rechte erkennen, oder wollen es nicht entschieden genug.[16]) Wir wollen das Gute und erkennen es nicht oder doch nicht deutlich genug.[17]) Die Vernunft vermag, „in ihrem Gedankenkreise sich in endloser Tätigkeit und Unruhe hin- und herbewegend", nicht zum Ziele zu gelangen und das Leben nicht zu erfassen, sondern immer nur wieder tote Begriffe zu geben. Die Einbildungskraft aber bringt nur „irres, krankes, verworrenes Leben" hervor.[18])

Zum Verständnis der Begriffe ist hinzuzufügen, daß Schlegel unter Vernunft das diskursive Denken versteht, entsprechend dem scholastischen Begriff der Ratio, während sein Begriff des Verstandes mehr dem scholastischen Intellectus gleichkommt. Die Vernunft wird als das unterscheidende und verknüpfende Denkvermögen bestimmt.[19]) Auch ist „das Denken des Denkens" (bei Aristoteles νόησις νοήσεως) oder die Reflexion der Vernunft und nicht dem Verstande eigen.[20]) Verstand kommt von „Verstehen" = geistiges Durchschauen eines vorausgesetzten Gegenstandes[21]); Vernunft kommt von „Vernehmen"; sie soll in ihrer geordneten Funktion die höhere Richtschnur über uns, die innere Stimme des Gewissens und das reine Selbstbewußtsein in uns und das andere vernünftige Denken neben uns „vernehmen".[22]) Das Verstehen dieses Vernehmens kommt dem Verstand zu.[23]) Die Einbildungskraft oder Phantasie (imaginatio) ist das produktive Vermögen überhaupt, nicht nur im Sinne der sog. dichterischen und künstlerischen Phantasie, die nur eine Art der Wirksamkeit dieses Vermögens ist.[24])

In der „Philosophie des Lebens" wird dieser Zwiespalt noch näher bestimmt; er besteht wesentlich darin, daß jedes Vermögen seinen Gang für sich geht, der Verstand ohne den Willen, der Wille ohne den Verstand; die Vernunft möchte lieber die Phantasie wegwerfen oder wegleugnen, die Phantasie aber kümmert sich nicht um die Vernunft. Der Wille ist außerdem auch noch in sich zerspalten und mit sich selbst im Streit, die Vernunft, für sich genommen, bewegt sich in einem

---

[15]) Von der Seele, S. 7.
[16]) Ebd. S. 9.
[17]) Ebd. S. 10. — Auch Baader sagt einmal schon in der Schrift: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden, 1798: „Der Mensch findet in sich Gedanken und Willen und Willen und Tat veruneint, und dieses Uneins- oder Entzweitsein in seinem Wesen macht eben seinen Unfrieden in der Welt." (Baaders WW. III, 263 Anm.)
[18]) Von der Seele, S. 12. — „So ist also die Seele in diesem jetzigen beklagenswerten Zustande von der einen Seite durch die Vernunft in der Ichheit, diesem falschen Zentrum unseres Daseins, und allem aus der Ichheit hervorgehendem leeren und in das leere Nichts sich auflösenden Denkwesen gefangen und eingeschlossen; auf der anderen Seite aber als Einbildungskraft den Täuschungen der Sinnenwelt und Träumen der Nacht, allen magischen Einflüssen der Natur (die romantische Vorliebe für die Nachtseiten der Natur! Vgl. Baader!) und dem siderischen Zauberkreise uns unbekannter, dunkler Naturkräfte dahingegeben." (Ebd. S. 13.)
[19]) Ph. d. L. XII, 58; Von der Seele, S. 11, 17.
[20]) Seele, S. 17.
[21]) Ph. d. L. XII, 255.
[22]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 147/48.
[23]) Ph. d. L. XII, 60.
[24]) Ph. d. L. XII, 31.

„Labyrinth von unauflöslichen Widersprüchen". Der Verstand teilt sich in so verschiedene Arten, Grade und Stufen, daß man von ihm sagen könnte: „Dieser eine Verstand versteht den anderen gar nicht, obwohl es doch in seiner Art ein ganz richtiger und richtig verstehender Verstand ist." Der Inbegriff dessen, was der einzelne Mensch wirklich versteht, ist meist nur aus Fragmenten und Stücken zusammengesetzt und darum ohne alle Harmonie. Die Phantasie endlich treibt alle „die subjektiven Ansichten und Einbildungen, die Täuschungen der Sinne, die schnell wechselnden Meteore und nichtigen Phantome der menschlichen Leidenschaft" hervor.[25]) Dabei wird noch ganz abgesehen von aller moralischen Vermehrung der Zwietracht, so tief ist der Zwiespalt, rein psychologisch genommen, in der jetzigen Struktur unseres Bewußtseins verwurzelt. Daher läßt sich von ihm sagen, es sei „gevierteilt" oder in vier Stücke, wo nicht noch mehr, zerrissen.[26])

Diese vier Grundkräfte treten übrigens auch in der ganzen Menschheitsgeschichte hervor, in dem Verstand der Griechen, der Willenskraft der Römer, in der Phantasie des Mittelalters und der Vernunft der neueren Zeit[27]); oder bei den alten Völkern in der Phantasie (spekulativen Einbildungskraft) der Indier, in der Vernunft der Chinesen, in dem magisch durchdringenden Verstand und wissenschaftlichen Tiefsinn der Aegypter, in dem religiösen Willen der Hebräer (da ja der Wille das vornehmliche Erkenntnisorgan Gottes ist). [28])

So steht also die Seele „in der Mitte dieser vierfachen Quelle des alten Denkens und Wollens, vierfach geteilt und zerrissen, gebunden und wie gelähmt und erstorben."[29]) Auf die Tatsache der Zersplitterung des Bewußtseins und aller Kräfte des Menschen hat Schlegel übrigens schon sehr früh sein Augenmerk gerichtet. In der Kritik von Jacobis Woldemar (1796) sagt er bereits: „Die gänzliche Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte, welche doch nur in freier Vereinigung gesund bleiben können, ist die eigentliche Erbsünde der modernen Bildung."[30])

In bezug auf den Leib kommt der Widerstreit zwischen dem höheren geistigen Prinzip und dem niederen sinnlichen hinzu. „Das Naturbedürfnis und organische Naturgesetz des körperlichen Lebens ist ein anderes als das sittliche Gesetz des inneren Gefühls, die erhabene Forderung des sich aufschwingenden Gedankens, das tiefe Bedürfnis des reinen Geistes." Der Kampf beider Gesetze und Lebensordnungen bildet die Hauptaufgabe des Menschen in seiner sittlichen Bestimmung.[31])

Neben den vier Hauptästen des Bewußtseins haben wir noch, wenn wir uns nur einigermaßen einen Ueberblick über die Bewußtseinstheorie Fr. Schlegels verschaffen wollen, eine Reihe von Nebenzweigen und untergeordneten Vermögen zu unterscheiden; zur Vernunft gehören das verknüpfende Gedächtnis und das unterscheidende Gewissen, zur Phantasie die Neigungen oder Triebe und die Sinne.[32])

Der Begriff des Gedächtnisses führt uns nebenbei auf die Frage, was von der durch Leibniz erneuerten Hypothese von den angeborenen Ideen oder auch von der platonischen Erinnerung zu halten ist.[33]) Die

---

[25]) Ph. d. L. XII, 108/109.
[26]) Ph. d. L. XII, 109.
[27]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 122.
[28]) Ph. d. Gesch. XIII, 134—38, 142.
[29]) Ph. d. L. XII, 380.
[30]) Minor, Prosaische Jugendschr. Bd. II, S. 73.
[31]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 33.
[32]) Ph. d. L. XII, 32.
[33]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 78.

einzige angeborene Idee, die man so nennen dürfe, meint Schlegel, sei die „Erinnerung der ewigen Liebe“[34]), die man auch in der Terminologie der Zeitphilosophie „transzendentales Gedächtnis“ nennen könne.[35]) Wenn das bloße Erwachen des uns eingeborenen göttlichen Ebenbildes, das Innewerden des — wie Baader sagen würde — durch den Fall „verblichenen Gottesbildes“ unter platonischer Erinnerung verstanden werden darf, dann stimmt dieser Begriff nach Schlegel ganz mit der christlichen Lehre überein.[36])

Wie das Gedächtnis als ein mittleres Vermögen zwischen Verstand und Vernunft angesehen werden kann[37]), so das Gewissen als ein solches zwischen Vernunft und Willen.[38]) Es wird auch als eine „angewandte Vernunft“ bezeichnet, sofern es ein sittlicher Instinkt der Unterscheidung ist zwischen Gut und Bös.[39]) Gerade das Gewissen weist in besonderer Weise darauf hin, daß das jetzige Bewußtsein nicht das ursprüngliche ist. Es ist nämlich ein Gefühl der Schuld und Sünde, eine Wahrnehmung des Widerstreites in unserem äußeren und inneren Leben, und damit entspricht es dem jetzigen zerrütteten Bewußtsein und konnte es erst mit der Schuld selbst und nach ihr entstehen.[40])

Die Triebe nehmen eine mittlere Stellung ein zwischen dem Willen und der Phantasie; aus ihnen entsteht Sinnlichkeit und verderbliche Leidenschaft, indem Wille und Phantasie schädlich und verkehrt zusammenwirken[41]), eine falsche Anwendung des an sich so natürlichen Strebens nach dem Unendlichen[42]), das sogar als ein „reines Gefühl der unendlichen Sehnsucht“ neben der Erinnerung der ewigen Liebe „der andere Himmelsflügel“ ist, „auf welchem die Seele sich zu dem Göttlichen emporhebt.“[43]) Und wie die „Erinnerung der ewigen Liebe“ vornehmlich der Poesie zugrunde liegt „als wehmütige Erinnerung an die untergegangene Götterwelt und Heldenzeit; oder auch als klagender Nachhall über die verlorene paradiesische Unschuld und den ersten, himmlischen Zustand; oder endlich in einem noch allgemeineren und höheren Sinne als verlorene Anklänge aus der seligen Kindheit der ganzen Schöpfung, ehe noch die Geisterwelt durch den Zwiespalt zerrüttet war, und vor allem Anfang des Bösen und dem daraus hervorgegangenen Unglück der Natur“[44]) — so ist diese Sehnsucht nach dem Unendlichen mehr der Musik eigentümlich[45]), eine Auffassung der Kunst, die übrigens sehr stark an diejenige Baaders erinnert.[46])

---

[34]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 80.
[35]) Ebd. 83.
[36]) Ph. d. Gesch. XIII, 236.
[37]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 77.
[38]) Ebd. 42.
[39]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 41; Von der Seele, S. 15; Ph. d. L. XIII, 59. — Dieses „moralische Gefühl“ könne zwar Quelle der Gotteserkenntnis sein (vgl. Schleiermacher), aber Schlegel wehrt sich dagegen, daß es die einzige sein soll, und daß andere Quellen dadurch ausgeschlossen werden, weil es doch nur ein abgeleitetes und dunkles Gefühlsvermögen sei (Seele, S. 19, Ph. d. L. XII, 59).
[40]) Von der Seele, S. 19; Ph. d. L. XII, 62.
[41]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 99.
[42]) Ebd. 101.
[43]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 101/102.
[44]) Ebd. 103: Die Poesie kann insofern „die transzendentale Erinnerung des Ewigen im menschlichen Geiste“ genannt werden. Vgl. auch ebd. S. 199.
[45]) Ebd. 103.
[46]) Vgl. II. Teil, S. 78.

Die Sinne endlich stehen zwischen Verstand und Phantasie; sie sind einerseits die Werkzeuge des Verstandes in der materiellen Welt und dienen der Erfahrungswissenschaft, andererseits können sie als „angewandte Phantasie" betrachtet werden, sofern sie den äußeren Eindruck im Organ nachbilden und reproduzieren.[47])

So ist das Bewußtsein ein mannigfach zusammengesetztes Gebilde. Es ist aber in der Zwiespältigkeit aller seiner Vermögen auch wirklich „zusammengesetzt" in dem Baaderschen und Böhmeschen Sinne, nämlich in der Folge einer „Versetzung" (dislocatio) aus dem ursprünglichen „Gesetz" (locatio).[48]) Das hält auch Schlegel für einen Hauptirrtum, daß man den Zustand des jetzigen zersplitterten Bewußtseins für den ursprünglichen und normalen nimmt.[49]) Gerade diese Zerrüttung läßt darauf schließen, daß wir nicht ursprünglich so beschaffen waren.[50]) So wird diese in der Erfahrung vorgefundene Zwiespältigkeit ein Zeugnis des Falles. „Als die Ursache dieser durchaus geschichtlichen Tatsache muß diejenige Begebenheit angesehen werden, welche die Offenbarung uns mitteilt, wovon aber auch jeder in seinem Innern die Spuren findet und erkennt: jene Verfinsterung der Seele nämlich, welche dem jetzigen Zustande des Menschen voranging und ihn begründet, und welche dadurch veranlaßt wurde, daß ein fremdes, feindliches Wesen zwischen ihr und die sie erleuchtende Sonne eingetreten ist. Wenn aber die Seele, die denkende sowohl, als die liebende, der Mittelpunkt des Bewußtseins ist, so ist mit jener allgemeinen, großen Seelenfinsternis zugleich auch das gesamte Bewußtsein, und zwar bis auf die innerste Grundlage und ganze Struktur desselben mit alteriert worden."[51])

Wiederum wird festgestellt, daß die Möglichkeit des Zwiespalts zwar allen erschaffenen Geistern eigentümlich sein mußte, wenn sie frei sein sollten, daß aber die Wirklichkeit des Zwiespalts durch den Abfall allein im Geschöpf selber begründet sein kann, das sich „verkehrt", wie auch Baader sagt, und von seinem Ursprunge sich abwendet.[52]) Das gilt sowohl von den Geistern, wie von dem Menschen.[53]) So ist infolge des Falles in dem bösen Geiste alles „verkehrt und widersinnig" und im Menschen „alles, Tat und Gedanke und Wille, gebrechlich, beschränkt, unvollkommen.[54])

Es ist also als eine Folge der Erbsünde anzusehen, wenn auch unserem Bewußtsein der Zwiespalt „angeboren" ist, wenn dieser ihm als ein „Erbfehler" anhaftet.[55]) Besonders behandelt Schlegel die Folgen der

---

[47]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 117.
[48]) Vgl. II. Teil, S. 57.
[49]) Von der Seele, S. 15; Ph. d. Gesch. XIII, 132: „Es ist ein Hauptmangel der gewöhnlichen Philosophie und auch der vornehmste Grund, warum sie noch immer so weit von ihrem Ziel entfernt geblieben ist, daß darin allzu schnell und voreilig die Voraussetzung angenommen und davon ausgegangen wurde, das jetzige ganz veränderte und eigentlich zwiefach geteilte oder gevierteilte Bewußtsein des Menschen sei noch eben dasselbe, wie es ursprünglich gewesen ist und von Gott erschaffen und eingerichtet worden; ohne irgend darauf Rücksicht zu nehmen, wie der Mensch doch augenscheinlich seit der ersten Zerrüttung nicht bloß historisch zerfallen, sondern auch psychologisch nicht in der rechten Ordnung geblieben sei."
[50]) Seele, S. 8.
[51]) Ph. d. L. XII, 111.
[52]) Von der Seele, S. 10.
[53]) Ebd. S. 21.
[54]) Ebd. S. 22.
[55]) Ph. d. L. XII, 114, 115.

Erbsünde in bezug auf die Irrtumsfähigkeit und die tatsächlich hervorgetretenen Irrtümer, also nach der Seite der Erkenntnis, die ja auch die Philosophie am meisten angeht, während er die sittliche Verderbtheit des Menschengeschlechtes nur hin und wieder berührt, aber doch immer voraussetzt.

Er spricht von einer „eingeborenen Idee des Todes", die das tote Denken hervorbringt und „alle toten und totgeborenen Begriffe."[56]) Er sagt ausdrücklich, daß dieser „geistige Todeskeim und mannigfache Same des Irrtums" nicht selbst eine Schuld, sondern als eine natürliche Folge der ersten Schuld und des ursprünglichen Seelenverderbens dem menschlichen Bewußtsein „eingepflanzt und angeerbt" ist.[57]) Entsprechend den vier Grundvermögen des Bewußtseins als ebenso vielen Quellen entwickelt sich „dieser angeborene Irrtum und fruchtbare Keim des irrigen und falschen Denkens."[58]) Die beiden „intellektuellen Krankheiten": Absolutes Natursystem und Rationalismus haben in Phantasie und Vernunft ihren Sitz, sofern diese isoliert genommen werden.[59]) So gründet jede Mythologie als eine „subjektive Gestaltung des materiellen Seins" in der dergestalt losgelösten Einbildungskraft.[60]) Der Irrtum einer heidnischen Naturvergötterung tritt häufig genug auch in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie auf.[61]) Viel allgemeiner aber ist der in der isolierten Vernunft, „in der dialektischen Unendlichkeit", in dem „endlosen dialektischen Streit des abstrakten und leeren Denkens", in dem „falschen Schein einer logischen Notwendigkeit in diesem dialektischen Streite" gegründete Irrtum des „Vernunft-Absolutismus".[62]) Gott ist der Urheber der gesunden, gehorsamen Vernunft, der anderen, abtrünnigen Vernunft Urheber aber ist der Geist der Verneinung.[63]) Der absolute Wille und der sophistische Verstand sind mehr von mitwirkender und vollendender Bedeutung in der Ausbildung der Irrtümer.[64]) Das absolute Wollen, oder, menschlich gesprochen, Eigensinn und Starrsinn zeigt sich schon bei den kleinsten Kindern als ein rechter „Grund- und Erbfehler" des jetzigen Menschencharakters.[65]) Auch die Wissenschaft hat ihre Sektenstifter, auch in ihrem Gebiete findet sich leidenschaftlicher Parteigeist.[66]) Die Idee des Unbedingten steigert den Irrtum auf den höchsten Gipfel. Auf die in der Ichheit befangene Vernunft übertragen, erzeugt diese Idee des Unbedingten den idealistischen Irrtum und damit den ersten Schritt zum wissenschaftlichen Atheismus.[67]) Im Gegensatz zu dem System des

[56]) Ph. d. L. XII, 89 90.
[57]) Ebd. 119.
[58]) Ph. d. L. XII, 12.
[59]) Ebd. 249 50.
[60]) Ebd. 248 49.
[61]) Ebd. 249.
[62]) Ebd. 250 51.
[63]) Ebd. 70 71: „der Gott widerstrebende Geist der Verneinung, der einen so großen Teil der Schöpfung nach sich gerissen hat, und der nun, eben weil er seinen Mittelpunkt verloren hat, auch in sich selbst keinen findet, mit der unbeschreiblichsten Begierde und wütendsten Heftigkeit in der verwilderten Sinnenwelt und in der edelsten Zier derselben, in der Seele des Menschen, dem eigentlichen Kleinode der Schöpfung, einen anderen Mittelpunkt zu gewinnen und diese an sich zu reißen sucht; und dieses ist eben der Ursprung der abtrünnigen Vernunft."
[64]) Ph. d. L. XII, 253.
[65]) Ebd. 121, 253.
[66]) Ebd. 254.
[67]) Ebd. 254.

absoluten Wollens und Strebens führt der sophistische Verstand mehr zu dem Irrtum der realistischen Weltansicht auf dem Standpunkt eines „selbstbewußten Nichtwissens und Unglaubens" und einer „skeptischen Verachtung aller Andersdenkenden."[68]) Nicht zuletzt hängt auch der Zwiespalt von Glauben und Wissen mit diesen Erbfehlern des angeborenen Irrtums zusammen.[69]) — Die erste Ursache alles menschlichen Irrtums ist nirgends anders zu suchen als „in der Wegwendung des Geistes von Gott und seinem ewigen Lichte und in der daraus erfolgten Verfinsterung der Seele und Erblindung oder Verirrung und Verwirrung . . . des wissenschaftlichen oder höheren Wahrheits-Sinns."[70]) Der Begriff der angeborenen Irrtümer selbst aber ist ebenso wie die sittliche Schwäche und Fehlerhaftigkeit als eine dem ganzen Menschengeschlechte „erblich eigentümliche und von einem auf den anderen forterbende" zu betrachten.[71])

Wie sollen nun die zersplitterten Kräfte des Bewußtseins wieder ein Ganzes werden, und ist überhaupt das Bewußtsein einer solchen Wiederherstellung fähig? „Gewiß nicht durch sich selbst und die eigene Kraft", antwortet Schlegel auf diese Frage: doch ist die in Ohnmacht versunkene, aber ewig unsterbliche Menschenseele für eine Wiedererweckung durch Gott noch empfänglich.[72]) Auch ist uns ja mit dem Gewissen ein Gefühl für das Gute erhalten und also ein Rettungsmittel und Anknüpfungspunkt einer Wiederherstellung des ursprünglichen „noch schuldlosen" Bewußtseins gegeben.[73]) Im übrigen jedoch ist es eine Voraussetzung unter „Gleichgesinnten", daß auch die geistigen Werkzeuge, durch die wir uns selbst helfen könnten, mit verdorben und unbrauchbar geworden sind. Nicht ohne Gott kann die Wiederherstellung geschehen, am wenigsten durch uns allein[74]); andererseits geht es natürlich nicht ohne die innere Einwilligung und Zustimmung in den Willen Gottes.[75]) Eine göttliche ist die Wiederherstellung des Bewußtseins, weil sie nur durch den Anschluß der Seele an den „zweiten neuen und göttlichen Anfangspunkt des menschlichen Daseins, an jenes neue große Menschenwort, jenen zweiten Gottes-Anfang" geschehen kann.[76])

Schlegel sieht es als eine Hauptaufgabe der Philosophie des Lebens an, daß sie auf die Wege und Möglichkeiten einer solchen Wiederherstellung hinweise und so an dieser selbst tätigen Anteil habe.[77])

[68]) Ph. d. L. XII, 256.
[69]) Ebd. 225.
[70]) Ebd. 252.
Zu den vier Quellen der Irrtümer vgl. auch Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 211—237.
[71]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 191.
[72]) Ph. d. L. XII, 380; Von der Seele, S. 13/14. „Gewiß also vermag es allein derjenige, dessen Liebes-Spiegel und Abbild sie von Anfang war (der romantische Begriff der alles zusammenhaltenden Liebe!) oder ein Geist, der von Gott erfüllt ist und von Gott ausgeht, die unter den Vernünfteleien der Ichheit, den Träumen der Einbildungskraft und den sturmvollen Bewegungen eines leidenschaftlichen Herzens völlig verdeckte und wie im Todesschlummer oder todesähnlicher Ohnmacht vergrabene Menschenseele wieder zu erwecken zu ihrer ursprünglichen Schönheit, und zu einem neuen Leben hervorzurufen." (Seele, S. 14.)
[73]) Ebd. S. 20.
[74]) Ebd. S. 19; Ph. d. L. XII, 261.
[75]) Ebd. S. 124.
[76]) Ph. d. L. XII, 380.
[77]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 26.

Die erste Frage, die hier zu stellen ist, lautet: Wie war das Bewußtsein ursprünglich beschaffen? Die Antwort ist leicht zu finden, wenn man sich nur den Zwiespalt aus dem menschlichen Bewußtsein hinwegdenkt.[78]) Im ursprünglichen Zustande mußten Verstand und Wille, Gedanke und Tat, wenn auch nicht eins und dasselbe, wie es bei Gott der Fall ist, so doch vollkommen einander entsprechend und angemessen sein. Ebenso wenig durften Vernunft und Einbildungskraft in Opposition gegeneinander stehen.[79]) Auch die verschiedenen Nebenvermögen würden sich in das harmonische Seelenleben einfügen und nicht mehr als abgesonderte, dem Ganzen oft widerstreitende Kräfte hervortreten.[80]) Wie Verstand und Wille in der Idee des Geistes zu ihrer Harmonie kommen, so Vernunft und Phantasie in der Idee der Seele, und zwar mit dem Vermögen der Liebe als ihrem innersten Wesen in der Mitte, während etwa der Glaube als das Wesen des Geistes angesehen werden kann, als die Einheit von Verstand und Wille. Wo Geist und Seele eins sind, da erhebt sich auch die Hoffnung als „das freudige Vorgefühl eines neuen Lebens, der Wiedergeburt und Seligkeit, die Ahndung Gottes".[81])

Auch der Leib, der ursprünglich mit zur wesentlichen Form des Menschen gehört, wird einmal nach der allgemeinen Auferstehung in seinem unverderbten, obwohl sinnlichen Zustande wiederhergestellt sein, wie ihn der erste Mensch im Paradiese und Christus nach der Auferstehung gehabt hatte, während dieser Leib der Sünde und des Todes im gegenwärtigen Zustand für Geist und Seele nur hemmend und verderblich wirkt[82]), wie es auch die platonische Ansicht ist. Mag auch dieser wiederhergestellte Leib als Band zwischen Geist und Seele zur wesentlichen Form des Menschen gehören, so doch nicht zum inneren Wesen selbst, weshalb man das Wesen des Menschen als zweifach, bestehend aus Geist und Seele bestimmen darf[83]), „die liebevoll zusammenwirken"[84]) und, da der Geist eine mehr aktive, die Seele eine mehr passive Kraft ist, in einer „inneren geistigen Ehe" verbunden sind.[85])

Dieser harmonische Zustand kann sich aber nur dann wieder anbahnen, wenn der Mensch sich von dem falschen Zentrum seiner Ichheit abwendet.[86]) „Mit Bedauern" erinnert sich Schlegel des „guten Fichte", der mit seiner Ichheit nie aus dem zersplitterten Bewußtsein herausgekommen sei, ja sogar die Seele selbst geleugnet habe, als eine „überflüssige und unnütze Erdichtung"[87]), was doch beweise, daß er den Mittelpunkt des Lebens und des Bewußtseins in seinem System schon verlassen hatte.[88]) Die Seele, ihrem Wesen entfremdet, jederzeit unglücklich und leidend, „wie in der Fremde, verirrt und gefangen", tritt in den Zustand der Seligkeit zurück, indem sie ihr eigenes beschränktes Ich verliert und ein anderes besseres Ich, das Ich Gottes, gewinnt.[89]) Gott ist eigentlich der Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins, nur in ihm sind Geist und Seele vereinigt, indem der Geist die höhere

[78]) Von der Seele, S. 20; Ph. d. L. XII, 116.
[79]) Von der Seele, S. 21; Ph. d. L. XII, 116.
[80]) Ph. d. L. XII, 116/17.
[81]) Von der Seele, S. 22/23.
[82]) Ebd. S. 28.
[83]) Ebd. S. 29.
[84]) Ebd. S. 24.
[85]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 132.
[86]) Von der Seele, S. 25.
[87]) Von der Seele, S. 34 Anm.
[88]) Ph. d. L. XII, 116.
[89]) Von der Seele, S. 33

Richtschnur über sich erkennt und sein Denken, Wollen und Tun danach einrichtet, indem die Seele diesen ewigen Mittelpunkt der Liebe sucht.[90])

Das aus dem gevierteilten Zustande wiederhergestellte Bewußtsein ist nun ein „dreieiniges": „die in der Liebe wiedervereinigte Seele; der in der Kraft des konsequenten Lebens neu erwachte Geist; und endlich der innere Sinn für das Höhere und Göttliche", welch letzteres Glied nur ein dienendes Werkzeug der beiden anderen ist.[91]) Der Glaube ist ein Akt des Geistes, die Liebe ist die Hinwendung der Seele zu Gott, die Hoffnung ist der innere Sinn und die „fruchtbare Empfänglichkeit" für die göttliche Idee.[92]) Die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe wird von Schlegel auch sonst an vielen Stellen in ihrer hohen Bedeutung für die Wiederherstellung und Vollendung des Bewußtseins geschildert[93]); er spricht von diesen dreien geradezu als den „drei Kategorien des christlichen Bewußtseins".[94]) Mit der Vollendung des Bewußtseins endlich wird auch das göttliche Ebenbild wiederhergestellt[95]), und damit das große Werk der Geschichte im Kleinen und Großen erfüllt, für das auch die Philosophie des Lebens ihre vornehmsten Kräfte einsetzen sollte.[96])

So bestätigt sich wieder, daß dem Schlegelschen Denken die Blickrichtung auf ein fernes Ziel der Vollendung und Erfüllung eigentümlich ist. Bezeichnend dafür sind die Schlußworte seiner „Philosophie des Lebens": „Erst mit der Vollendung des Menschen kann der Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der Natur eintreten, nach welcher denn auch in ihr alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird."[97]) Zugleich ist seine Zielmetaphysik in ethischer Hinsicht ein Aufruf an Gesinnung und Tat, wie es ja auch schon dem Begriff der Philosophie des Lebens entspricht und von einer solchen nicht anders zu erwarten ist.

---

[90]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 133.
[91]) Ebd. 31/32. Ph. d. L. XII, 380/81.
[92]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 180.
[93]) Ph. d. L. XII, 128; Ph. d. Gesch. XIII, 195/96 u. a.
[94]) Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 201.
[95]) Ph. d. L. XII, 384.
[96]) Es ist nicht wenig interessant, den alten romantischen Begriff der „Ironie" in der Anwendung auf den Standpunkt der Philosophie des Lebens kennen zu lernen: „Was ist jene wissenschaftliche Ironie des forschenden Denkens und des höchsten Erkennens in dem Sokratischen oder Platonischen Sinne anders, als das über die geheimen Widersprüche . . . sich selbst klar gewordene und zur Harmonie gelangte Bewußtsein und Denken? . . . das Erstaunen des denkenden Geistes über sich selbst, das sich so oft in ein leises Lächeln auflöst", dem aber doch ein tiefer Ernst zugrunde liegt. (Ph. d. Spr. u. d. W. XV, 53/54.)
[97]) Ph. d. L. XII, 387.

Schluß.

Die Erklärung der gegenwärtigen Welt aus dem Sündenfall ist der spätromantischen Philosophie eigentümlich, wie wir an der Philosophie Schellings, Baaders und Friedr. Schlegels nachgewiesen haben und wie wir es auch an der philosophischen Entwicklung von Görres, der in seiner letzten Epoche zur Sündenfallslehre kam[1]), bestätigt finden können. Diese Eigentümlichkeit der Spätromantik berechtigt zu der Behauptung, daß das romantische Denken eine gewisse Krisis erfahren hat. An die Stelle jener Vergötterung der Welt, in der man nur Harmonie und alles in der Einheit sah, tritt die bittere Erkenntnis von dem Sündenfall, der die ganze Schöpfung in Zwiespalt stürzt; an die Stelle des autonomen Menschen-Ichs, das sich selbst vergöttert, tritt die unter das Gesetz und den Fluch der Sünde und des Todes gebeugte armselige menschliche Kreatur, die der Erlösung bedarf. So ist der enthusiastische Aufschwung der frühen Romantik, der stolze Glaube an die unbegrenzte geniale Macht und Größe des Menschen sehr bald von der Not des wirklichen Daseins überwunden worden. Durch diese Krisis hindurch, die wir die Krisis des romantischen Bewußtseins nannten, mußte die Romantik zu einer Philosophie fortschreiten, in der Sünde und Schuld zentrale Begriffe sind.

---

[1]) Siehe Alois Dempf, Görres spricht zu unserer Zeit, Frbg. 1933, S. 23ff., 124, 135, 187ff. u. a.

Literatur.

Quellen:

Friedrich Wilh. Jos. von Schellings sämtliche Werke, herausgegeben von Schellings Sohn, K. F. A. von Schelling, I. Abt. 10 Bde., II. Abt. 4 Bde., Stuttgart und Augsburg, 1856 ff.

G. L. Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen, 3 Bde., Leipzig, 1869—70.

Franz von Baaders sämtliche Werke, hg. v. Franz Hoffmann u. a., 16 Bde., Leipzig 1851—60.

Friedrich von Schlegels sämtliche Werke, hg. v. Feuchtersleben, 2. Originalausgabe, 15 Bde., Wien 1846.

Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus dem Jahre 1804—06, nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts, hg. v. Windischmann, 2 Bde., Bonn, 1836 und 1837.

Friedich Schlegel, Von der Seele, hg. v. Günther Müller, Augsburg-Köln, 1927.

Friedrich Schlegel, Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens, nach den Sprüchen des cherubinischen Wandersmanns, hg. v. Hans Ludw. Held, München-Leipzig, 1917.

Friedrich Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften, hg. v. J. Minor, 2 Bde., Wien, 1882, 2. Auflage 1906.

Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder Aug. Wilh., hg. v. Walzel, Berlin 1890.

Sonstige Literatur:

Allwohn, Adolf:	Der Mythos bei Schelling 1927 (Kantstudien).
Baumgardt, David:	Frz. v. Baader und die philos. Romantik, Halle 1927.
Braun, Otto:	Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810, Lpz., 1906.
Dekker, Gerbrand:	Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung, München, Berlin, 1930.
Dempf, Alois:	Görres spricht zu unserer Zeit, Freiburg i. B. 1933.
Drews, Arthur:	Die deutsche Spekulation seit Kant, 2 Bde., 2. A., Lpz. 1895.
Drews, Arthur:	Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts (Göschen), Berlin-Lpz. 1920.
Enders, Karl:	Friedr. Schlegel, Lpz. 1913.
Falckenberg, Richard:	Geschichte der neueren Philos., 8. Aufl., Berlin-Lpz. 1921.
Fischer, Kuno:	Geschichte der neueren Philos. Bd. VII (Schelling), Heidelberg. 3. Aufl. 1902.
Frantz, Konst.:	Schellings positive Philosophie, 3 Bde., Köthen, 1879/80.
Groos, Karl:	Die reine Vernunftwissenschaft, system. Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie, Hdbg., 1889.
Hartmann, Ed. v.:	Schellings positive Philos. als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berl. 1869.

Hartmann, Ed. v.:	Schellings philosophisches System, Lpz. 1897.
Hartmann, Nicolai:	Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 1, Berl.-Lpz. 1923.
Haym, R.:	Die romantische Schule, Berl. 1870, 3. Aufl. hg. v. Walzel, 1914.
Hoffmann, Franz:	Fr. v. Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling (in Philos. Schriften Bd. 1, Erlangen, 1868).
Imle, Fanny:	Fr. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, Paderborn, 1927.
Knittermeyer, H.:	Schelling und die romantische Schule, München, 1929.
Kroner, Richard:	Von Kant bis Hegel, 2. Bd., Tübingen, 1924.
Lederbogen, F.:	Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie, Lpz., 1908.
Lieb, Fritz:	Franz Baaders Jugendgeschichte, München, 1926.
Löcker-Euler, Elisabeth:	Philosophische Deutung von Sündenfall- und Prometheusmythos, philos. Dissert., Hdbg. 1933.
Lutterbeck, Ant.:	Ueber den philosophischen Standpunkt Baaders, Mainz, 1854.
Messer, August:	Geschichte der Philos. von Kant bis Hegel, Lpz. 1923 (in Wissenschaft und Bildung).
Sauter, Joh.:	Baader und Kant, Jena 1928.
Steppuhn, Fr.,	Fr. Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, Logos I, 1910/11.
Ueberweg, Fr.:	Grundriß der Geschichte der Philos., die deutsche Philos. des 19. Jhrdts. und der Gegenwart, 12. A., hg. v. Konst. Oesterreich, Berlin 1923.
Windelband, W.:	Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 5. A., Lpzg., 1911.
Zeltner, Herm.:	Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem (in „Beiträge zur Philosophie, 20"), Hdbg., 1931.

Lebenslauf.

Ich, Heinrich Wimmershoff, geboren am 23. April 1910 in Düsseldorf, besuchte das Hohenzollern-Gymnasium zu Düsseldorf und erhielt Ostern 1928 das Reifezeugnis. Dann studierte ich kath. Theologie an den Universitäten Bonn und Tübingen und bestand zu Ende des Wintersemesters 1932 das theologische Abschlußexamen in Bonn. Seit dem Wintersemester 1932/33 widmete ich mich in Freiburg i. Br. hauptsächlich philosophischen Studien. Zu besonderem Dank bin ich Herrn Professor Honecker verpflichtet, dem ich auch das Thema der vorliegenden Arbeit verdanke.